Georg Lukács

Organizador: José Paulo Netto

SOCIOLOGIA

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

L98g Lukács, György, 1885-1971.
Georg Lukács : sociologia / organizador [da coletânea] José Paulo Netto ; [tradução José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho]. — São Paulo : Ática, 1981.
(Grandes cientistas sociais ; 20)
Inclui introdução sobre Lukács, por José Paulo Netto.
Bibliografia.
1. Escola marxista de sociologia 2. Literatura e sociedade 3. Lukács, György, 1885-1971 I. Netto, José Paulo. II. Título.

81-0991 CDD—335.438301
—301:8
—301.092

Índices para catálogo sistemático:

1. Marxismo e sociologia 335.438301
2. Sociologia da literatura 301:8
3. Sociologia marxista 335.438301
4. Sociólogos : Biografia e obra 301.092

EDIÇÃO *Tradução*: José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho
Copidesque: Danilo A. Q. Morales, Nelson Nicolai e M. Carolina de A. Boschi
Coordenação editorial: M. Carolina de A. Boschi
Consultoria geral: Prof. Florestan Fernandes

ARTE *Capa*
Projeto gráfico: Elifas Andreato
Arte-final: René Etiene Ardanuy
Texto
Projeto gráfico: Virgínia Fujiwara
Produção gráfica: Elaine Regina de Oliveira
Supervisão gráfica: Ademir Carlos Schneider

1981

R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PBX 278-9322 (50 Ramais)
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo

SUMÁRIO

Textos para esta edição extraídos de:

LUKÁCS, G. *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Berlim, Der Malik-Verlag, 1923; —. *Ontologie — Marx.* Neuwied, Sammlung Luchterhand, 1972; —. *Die Zerstörung der Vernunft.* Berlim, Aufbau Verlag, 1954; —. *Schriften zur Literatursoziologie.* Neuwied, H. Luchterhand Verlag, 1961; —. *Écrits de Moscou.* Paris, Éd. Sociales, 1974; —. *Introdução a uma estética marxista.* 2. ed. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970. —. *Marxismo e teoria da literatura.* Org. por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968.

O texto intitulado "A arte como autoconsciência do desenvolvimento da humanidade" consta do livro *Introdução a uma estética marxista*, de Georg Lukács, publicado pela Editora Civilização Brasileira S.A., que nos autorizou sua inclusão nesta coletânea.

"O que é o marxismo ortodoxo?" In: *História e consciência de classe*, Georg Lukács, Porto, Publicações Escorpião, 1974.

INTRODUÇÃO

José Paulo Netto

Professor Assistente do Instituto Superior de Economia da Universidade Técnica de Lisboa e do Instituto Superior de Serviço Social de Lisboa

Advertência do Organizador

As questões que naturalmente tornam problemática a organização de uma antologia, agudizam-se sensivelmente quando se trata de um pensador que produziu obra quantitativamente enorme e qualitativamente diferenciada. Este é o caso preciso de Georg Lukács.

Considerando, a partir das normas editoriais que definem o caráter da coleção "Grandes Cientistas Sociais", que lhe competia fundamentalmente a seleção de passagens representativas *de Lukács, o organizador procurou escolher textos*

1. conclusos, evitando excessiva fragmentação (apenas escapam a esta condição a seção "Para uma crítica marxista da Sociologia" e o material de "Reflexões sobre a Sociologia da literatura);

2. significativos de momentos distintos da evolução teórico-ideológica do autor (assim, há um fragmento do Lukács pré-marxista, um ensaio típico dos anos vinte, duas reflexões do período do exílio, um segmento da produção lukacsiana no imediato pós-guerra, uma análise sócio-estética da maturidade e um trabalho próprio do mundo mental do último Lukács).

*Estes critérios, evidentemente, não tornam "objetiva" a seleção do organizador — neste tipo de tarefa, há sempre uma ineliminável margem de subjetivismo * e arbítrio —, mas, pelo menos, balizam o espaço de escolha.*

Quanto à distribuição do material selecionado, o organizador adverte o leitor sobre dois pontos. Primeiro: a seção inicial, "Marxismo e questões de método na ciência social", desborda para o âmbito de questões filosó-

---

* Margem de subjetivismo que o organizador tentou minimizar, inclusive recorrendo a algumas sugestões, fecundas, de estudiosos lukacsianos (entre os quais Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder e Marco Aurélio Nogueira).

ficas gerais; isto não é um acaso, quer porque Lukács, em toda a sua obra posterior à Primeira Guerra Mundial, sempre insistiu no necessário substrato filosófico mais amplo que, aberta ou veladamente, subjaz a qualquer marco metodológico, quer porque todas as aproximações lukacsianas ao pensamento sociológico se articularam ao nível de polêmicas filosóficas abrangentes. Segundo: o título da última seção, "Sociologia da literatura", não deve contribuir para escamotear o fato de, em toda a sua produção posterior a 1919, Lukács ter mantido firme oposição de princípio *às reduções sociologistas que um enfoque unilateralmente sociológico opera ao abordar a obra de arte; na verdade, e mais exatamente, o Lukács marxista sempre se opôs à idéia da sociologia da literatura (e da arte em geral) como disciplina científica* autônoma.

Lisboa, outono de 1977

Roteiro biobibliográfico de Georg Lukács

Este roteiro não é exaustivo: procura apenas fornecer ao leitor um quadro cronológico da vida e da obra de Lukács.

Quanto às indicações bibliográficas nele contidas, cabem algumas observações:

a) o título original só é indicado quando a edição a que se faz referência é alemã;

b) na tradução dos títulos, levou-se em conta, em muitos casos, a versão já existente em línguas neolatinas;

c) dada a importância da produção ensaística avulsa de Lukács, são citados igualmente livros e ensaios.

Ao leitor de língua portuguesa, poucos são os textos lukacsianos acessíveis. De fato, vários ensaios de Lukács estão traduzidos em coletâneas (*Ensaios sobre literatura*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1965; *Marxismo e teoria da literatura*. Idem, 1968; *O Escritor e o crítico*. Lisboa, Pub. Dom Quixote, 1968), mas apenas seis livros seus foram vertidos até hoje (*A teoria do romance*. Lisboa, Ed. Presença, s. d.; *Exis-*

tencialismo ou marxismo? S. Paulo, Ed. Senzala, 1967; *Introdução a uma estética marxista.* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968; *Realismo crítico hoje.* Brasília, Ed. Coordenada, 1969; *O pensamento de Lénine.* Lisboa, Pub. Dom Quixote, 1975; *História e consciência de classe.* Porto, Publicações Escorpião, 1974); a par das suas entrevistas a Abendroth, Holz e Kofler (*Conversando com Lukács.* Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1969).

1885

— nasce em Budapeste, a 13 de abril, segundo filho de József Lukács (que se destacou como dirigente de grandes estabelecimentos bancários) e Adél Wertheimer.

1902

— publica seus primeiros textos na imprensa húngara;
— interessa-se pela dramaturgia e, influenciado por Ibsen e G. Hauptmann, redige algumas peças;
— freqüenta reuniões do "Círculo dos Estudantes Socialistas Revolucionários de Budapeste", criado neste ano por E. Szabó;
— ingressa na Universidade de Budapeste, inscrevendo-se no curso de Jurisprudência.

1904

— funda, juntamente com L. Bánóczi e S. Hevesi, o grupo teatral *Thalia*;
— vincula-se à "Sociedade de Ciências Sociais", criada por G. Pikler e dirigida por O. Jázsi.

1906

— doutora-se em Leis pela Universidade de Budapeste;
— torna-se colaborador da revista progressista húngara *Século XX* (*Huszadik Század*);
— a leitura dos *Novos poemas* (*Uj Versek*), de Endre Ady, impressiona-o vitalmente.

1906-1907

— viaja a Berlim;
— prepara os originais da sua obra *História do desenvolvimento do drama moderno*, para o que lê textos de Marx.

1908

— a Sociedade Kisfaludy concede-lhe o *Prêmio Kristina*, pela sua obra sobre o drama moderno;
— torna-se colaborador da revista *Ocidente* (*Nyugat*).

1909

— trava conhecimento pessoal com Endre Ady e torna-se amigo de Béla Balázs;
— doutora-se em Filosofia pela Universidade de Budapeste;
— mantém relações afetivas com Irma Seidler;
— em húngaro, publica *A forma dramática.*

1909-1910

— viaja a Berlim;
— segue cursos na Universidade de Berlim, tornando-se o aluno favorito de Simmel e assíduo freqüentador da sua casa;
— conhece Ernst Bloch;
— freqüenta o "Círculo Galileu", cenáculo liberal-radical fundado em 1908;
— realiza viagens pela Alemanha, França e Itália.

1910

— publica, em húngaro, *A alma e as formas* e *Observações sobre a teoria da história literária.*

1911

— é um dos fundadores da revista *Espírito* (*Szellem*);
— publica, em alemão, *A alma e as formas* (*Die Seele und die Formen*) e, em húngaro, *História do desenvolvimento do drama moderno.*

1912

— permanece algum tempo em Florença, onde é visitado por E. Bloch, que o convence a transferir-se para Heidelberg.

1913

— vai para Heidelberg, onde estabelece relações com Max Weber, Tönnies, Gundolf e E. Lask;
— realiza estudos sobre Hegel;
— prepara materiais para uma *Estética*, que permanecerá inconclusa;
— em húngaro, publica *Cultura estética.*

1914-1915

— conhece a sua primeira mulher, Yelyena A. Grabenko;
— prepara os materiais de *A teoria do romance* (*Die Theorie des Romans*).

1916

— publica, como artigo, no periódico *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, "A teoria do romance".

1917

— retorna a Budapeste;
— é um dos animadores do "Círculo Dominical", que se reúne na casa de Béla Balázs; entre outros, fazem parte do grupo: Béla Fogarasi (filósofo), Arnold Hauser (sociólogo e historiador da arte), Karl Mannheim (sociólogo) e Eugene Varga (economista);
— estimulado pelo sindicalista E. Szabó, participa das conferências da *Escola Livre de Humanidades*, com amigos do "Círculo Dominical" e ainda com Béla Bartók;
— recebe com entusiasmo as primeiras notícias da Revolução de Outubro;
— publica, em húngaro e em alemão, um fragmento da sua inacabada *Estética*: o ensaio "A relação sujeito/objeto na estética" ("Die Subjekt/Objekt Beziehung in der Ästhetik").

1918

— recebe a visita de Max Weber, que permanece algumas semanas em sua casa;
— recomeça a estudar Marx e, sob a influência de E. Szabó, lê Rosa Luxemburgo, Anton Pannekoek e Sorel;
— a 2 de dezembro, ingressa no Partido Comunista;
— em húngaro, publica *Béla Balázs e seus adversários* e *O bolchevismo como problema moral*.

1919

— em março, cai a monarquia dos Habsburg. No dia 21, proclama-se a República Soviética da Hungria, com Béla Kun à frente;
— é designado Vice-comissário do Povo para a Cultura e a Educação Popular, cargo que desempenha com agilidade e eficiência;
— em agosto, a República Soviética é massacrada pelas forças fascistas de Horthy (5.000 pessoas são executadas, 75.000 aprisionadas e 100.000 emigram);

— entre agosto e setembro, juntamente com O. Korvin, dirige o Partido Comunista na clandestinidade;
— em setembro, exila-se na Áustria (Viena);
— condenado à morte pelo regime de Horthy, é preso em Viena em outubro. Sua extradição é impedida por uma ampla mobilização da intelectualidade alemã (F. Baumgarten, R. Beer-Hoffmann, A. Kerr, K. Scheffer, P. Ernst, Heinrich e Thomas Mann);
— libertado nos finais do ano, torna-se um dos dirigentes do Partido Comunista no exílio;
— rompe sua relação conjugal com Yelyena A. Grabenko;
— em húngaro, publica *Tática e ética*.

1920

— torna-se co-editor de *Comunismo* (*Kommunismus*), órgão teórico da III Internacional;
— tem anulado o seu doutorado em Filosofia pelo regime de Horthy;
— casa-se com Gertrud Bortstieber, três anos mais velha, viúva do matemático Imre Jánossy;
— em *Comunismo*, publica uma série de ensaios ("A tarefa moral do Partido Comunista", "Velha e nova cultura", "A última superação do marxismo"), um dos quais ("Sobre a questão do parlamentarismo") é severamente criticado por Lenin, que o considera "muito esquerdista";
— em dezembro, para uma conferência da III Internacional sobre a Europa de Sudoeste, redige o informe "Reação internacional e revolução mundial";
— publica, como livro, *A teoria do romance*.

1921

— desenvolve acurados estudos da obra de Marx;
— politicamente, oscila entre posicionamentos "esquerdistas", face aos problemas da revolução mundial (como teórico, apóia e legitima a "ação de Março" na Alemanha), e atitudes não-sectárias na análise da estratégia e da tática do Partido Comunista húngaro, alinhando-se na fração de J. Landler, dirigente que se opunha ao dogmatismo de Béla Kun;
— como representante da fração de Landler, participa do III Congresso da III Internacional, em Moscou, quando mantém seu único encontro pessoal com Lenin e Trotsky.
— publica vários ensaios, entre os quais "Espontaneidade das massas, atividade do Partido" ("Spontaneität der Massen, Aktivität der Par-

tei") e prefacia a edição vienense da obra de Rosa Luxemburgo, *Greve de massas*.

1922

— aprofunda seus estudos sobre Marx e dedica atenção à obra de Lenin;
— prossegue suas atividades na luta interna do Partido Comunista, contra a direção burocrática e autoritária de Béla Kun;
— recebe a visita de Thomas Mann, a quem admira desde 1909. Deste encontro, Thomas Mann escreveu:

"Durante uma hora, ele desenvolveu suas teorias para mim. Enquanto falava, tinha razão. E se, em seguida, subsistia uma impressão quase inquietante de abstração, conservava-se também o incontestável sentimento de uma pureza e de uma generosidade intelectuais imensas".

1923

— publica *História e consciência de classe (Estudos de dialética marxista) (Geschichte und Klassenbewusstsein/Studien über marxistische Dialektik)*, cujos materiais básicos foram trabalhados entre 1919 e 1922 (alguns dos ensaios do livro são versões novas de textos publicados neste período).

1924

— *História e consciência de classe* é violentamente criticado, assim como *Marxismo e Filosofia* (*Marxismus und Philosophie*), de Karl Korsch, publicado no mesmo ano. O livro é condenado pela "direita" e pela "esquerda" do movimento operário revolucionário mundial: em junho/julho, através de Zinoviev e Bukharin, o V Congresso da Internacional reprova-o; em julho, por meio de S. Marck, a social-democracia ataca-o. Outras posições de repúdio são tomadas pelo jornal russo *Pravda* e por filósofos como A. Deborin, russo, e L. Rudas, um dos fundadores do Partido Comunista húngaro e que, até então, alinhara-se com Lukács na luta contra a direção de Béla Kun;
— publica *Lenin: a coerência do seu pensamento* (*Lenin: Studie über den Zuzammenhang seiner Gedanken*).

1925

— publica *N. Bukharin: teoria do materialismo histórico (N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus)*, demolidora crítica ao determinismo tecnológico expresso por Bukharin no seu manual de materialismo histórico.

1925-1926

— conhece o poeta Attila József;
— aprofunda suas relações com J. Landler.

1926

— publica *Moses Hess e o problema da dialética idealista (Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik)*.

1927

— em Budapeste, aos setenta e quatro anos, morre-lhe o pai;
— em húngaro, publica o ensaio "O impacto da revolução de Outubro no Leste".

1928

— com a morte de J. Landler, ocorrida neste ano, assume a liderança da corrente anti-Béla Kun no interior do Partido Comunista;
— começa a preparar um informe para o congresso do Partido Comunista a ser realizado no ano seguinte.

1929

— durante três meses, permanece na Hungria, desenvolvendo atividades partidárias clandestinas;
— apresenta, no II Congresso do Partido Comunista húngaro, o informe que ficaria famoso: as *Teses de Blum* (Blum era o seu pseudônimo na clandestinidade). Este informe (*Thesen über die politische und wirtschaftliche Lage in Ungarn und über die Aufgaben der Kommunistischen Partei Ungarns*), que antecipa muito da estratégia frentista que o Kominter implementa depois de 1935, é duramente criticado; até mesmo o Executivo da Internacional intervém no debate, classificando o projeto político contido nas *Teses* como antileninista e liquidacionista; o grupo de Béla Kun sai fortalecido do congresso;
— ameaçado de expulsão, publica uma autocrítica em húngaro (*Declaração de Blum*), com a qual se afasta da atividade diretamente política por quase três décadas. Sobre esta autocrítica, escreveu quase cinqüenta anos depois:

"A verdade é que eu estava completamente convencido do acerto da minha proposta, mas também sabia — por exemplo, observando o destino de Karl Korsch — que, naquela época, ser expulso do Partido

significava a impossibilidade de intervir ativamente na luta contra o fascismo emergente. Redigi aquela autocrítica como 'bilhete de entrada' na militância antifascista";

— abandona a Áustria.

1930-1931

— vai para Moscou, onde trabalha no Instituto Marx-Engels-Lenin, dirigido por D. Riazanov;
— conhece os *Manuscritos de 1844*, bem como textos filosóficos de Lenin;
— inicia suas relações com Mikhail A. Lifschitz, com quem estabelecerá fecundo diálogo intelectual e duradoura amizade.

1931-1933

— vive semilegalmente em Berlim; nas atividades com alguma implicação política, utiliza o pseudônimo de Keller;
— membro da Federação de Escritores Proletários Revolucionários, ligada ao Partido Comunista alemão, desempenha papel fundamental na orientação do seu órgão teórico, a revista *Virada à Esquerda (Die Linkskurve)*, que circula entre agosto de 1929 e dezembro de 1932, tirando quarenta e um números;
— mantém estreita relação pessoal com E. Bloch;
— publica numerosos ensaios, tematizando a questão do realismo literário e da "literatura proletária", entre os quais "Tendência ou partidarismo?" ("Tendenz oder Parteilichkeit?") e "Reportagem ou configuração?" ("Reportage oder Gestaltung?");
— num ensaio deste período, "Da necessidade, uma virtude" ("Aus der Not eine Tugend"), esboça uma sumária autocrítica de *História e consciência de classe*.

1933

— regressa a Moscou;
— publica o esboço autobiográfico *Meu caminho até Marx (Mein Weg zu Marx)*.

1933-1940

— desenvolve intensa atividade intelectual, centrada sobretudo em estudos estéticos e literários que, no pós-guerra, serão reunidos em vários livros;

— é colaborador da *Enciclopédia Literária*;
— escreve para *A Palavra (Das Wort)*, órgão da emigração alemã, e é membro do conselho de redação das revistas *Literatura Internacional (Internationale Literatur)*, *Crítica Literária (Literatourny Kritik)* e *A Nova Voz (Uj Hang)*, órgão da emigração húngara;
— faz novas observações autocríticas referentes à *História e consciência de classe*;
— torna-se membro do Instituto Filosófico da Academia de Ciências da URSS;
— entre 1936 e 1938, é figura central nos debates que a intelectualidade emigrada articula; polemiza com E. Bloch, B. Brecht e Anna Seghers, critica o expressionismo alemão e insiste na defesa de uma arte capaz de assimilar a herança cultural do realismo crítico burguês do século XIX;
— em 1937, ano da publicação, em russo, de *O romance histórico*, morre-lhe a mãe;
— conclui seu trabalho *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista (Der Junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie)*, com o qual doutora-se em Ciências Filosóficas pela Academia de Ciências da URSS.

1941-1944

— em 1941, é preso pela polícia política stalinista, que, sem êxito, tenta extrair-lhe uma confissão de que, nos anos vinte, fora um "agente trotskista"; depois de alguns meses, é liberado graças à intervenção de G. Dimitrov;
— estreita relações com J. Révai;
— em 1944, em húngaro, publica *A responsabilidade dos intelectuais*, reunião de ensaios escritos entre 1939 e 1941.

1945

— regressa a Budapeste, em agosto;
— assume a cátedra de Estética e Filosofia da Cultura na Universidade de Budapeste;
— é membro do Parlamento e do Conselho Nacional da Frente Popular Patriótica;
— participa da direção da Academia de Ciências da Hungria;
— publica o ensaio "Progresso e reação na literatura alemã".

1946

— participa dos debates sobre "O espírito europeu", tema do I Encontro Internacional de Genebra, quando polemiza duramente com Karl Jaspers;
— funda a revista cultural *Forum*;
— publica a sua intervenção em Genebra, sob o título *As concepções do mundo aristocrática e democrática*;
— em húngaro, publica *Lenin e os problemas da cultura*, *Grandes realistas russos* e *Goethe e sua época*.

1947

— em dezembro, participa, em Milão, do Congresso de Filósofos Marxistas, pronunciando a conferência "As tarefas da filosofia marxista na nova democracia";
— em húngaro, publica *Literatura e democracia*, *A crise da filosofia burguesa* e *Esboço de uma estética marxista*; em alemão, sai à luz *Goethe e sua época* (*Goethe und seine Zeit*).

1948

— é membro fundador do Conselho Mundial da Paz;
— recebe o *Prêmio Kossuth*;
— em húngaro, publica *Por uma nova cultura magiar* e *Problemas do realismo*; em francês, sai *Existencialismo ou marxismo?*; em alemão, vêm à luz *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, *Ensaios sobre o realismo* (*Essays über Realismus*), *Reviravoltas do destino* (*Schicksalswende*) e *Karl Marx e Friedrich Engels como historiadores da literatura* (*Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*);
— na Hungria, eclodem conflitos intrapartidários cujas tendências mais extremas são encarnadas por Rajk e Rakosi, este manifestando as posições do dogmatismo próprio da era stalinista.

1949

— participa, em Paris, de um congresso internacional sobre a obra de Hegel, centrado no tema "Os novos problemas da pesquisa hegeliana";
— conhece Emile Bottigelli, Jean Desanti, Roger Garaudy, Henri Lefèbvre, Lucien Goldmann, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty;
— na Hungria, a execução de Rajk abre um período de obscurantismo; este ano, que Rakosi decreta ser o "ano da viragem", marcará o início da "questão Lukács";

— em húngaro, publica *Endre Ady*; em alemão, são editados *O realismo russo na literatura universal* (*Der russische Realismus in der Weltliteratur*) e *Thomas Mann*.

1949-1950

— abre-se a "questão Lukács": a propósito de seus livros *Literatura e Democracia* e *Por uma nova cultura magiar*, é atacado inicialmente por Rudas e, em seguida, por J. Révai, seu antigo admirador e agora Ministro da Cultura; também o secretário do mesmo ministério, M. Horwath, cobre-o de injúrias; essa campanha de descrédito ideológico — onde as acusações vão do epíteto "revisionista" à pecha de "caluniador de Lenin" — repercute internacionalmente: através de *Pravda*, Fadeiev reclama medidas administrativas contra ele;
— submetido a intensa pressão, faz uma autocrítica, que J. Révai considera "meramente formal";
— como conseqüência da "questão Lukács", a revista *Forum* desaparece.

1951

— J. Darvas, sucessor de J. Révai no Ministério, faz-lhe ataques tão duros que ele é obrigado a retirar-se da vida pública;
— em alemão, publica *Realistas alemães do século XIX* (*Deutsche Realisten des XIX Jahrunderts*).

1952

— estreita relações com B. Brecht;
— em novembro, conclui a redação de *A destruição da razão* (*Die Zerstörung der Vernunft*);
— publica, em alemão, *Balzac e o realismo francês* (*Balzac und der französische Realismus*).

1953

— participa dos debates em torno da obra de Tibor Déry;
— publica *Breve história da nova literatura alemã* (*Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*); em húngaro, sai a obra *Contribuições à história da estética*.

1954

— publica, em alemão, *A destruição da razão* e *Contribuições à história da estética* (*Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*).

1955

— a passagem do seu septuagésimo aniversário motiva amplas manifestações de apreço intelectual, nas quais tomam parte, entre outros, E. Bloch e T. Mann;
— recebe novamente o *Prêmio Kossuth*;
— torna-se membro-correspondente da Academia Alemã de Ciências;
— publica, em alemão, *Problemas do realismo* (*Probleme des Realismus*).

1956

— ano de febril agitação na Europa Central e Oriental, como decorrência do XX Congresso do PCUS;
— na Hungria, ocorrem amplas mobilizações no sentido da democratização do regime;
— rompe com seu silêncio compulsório: faz duas discutidas intervenções no "Círculo Petöfi", espaço institucional de inquietude intelectual e política aberto em março e interditado em junho;
— a 14 de junho, em entrevista de repercussão mundial, reclama a democratização;
— funda um novo periódico, com Tibor Déry, Gyula Illés e István Mészáros: *Tomada de Consciência* (*Eszmélet*);
— a 23 de outubro sobe ao poder o grupo de Imre Nagy, que se propõe a desestalinização da Hungria;
— a 24 de outubro, torna-se membro do Comitê Central do Partido Comunista húngaro;
— a 27 de outubro, assume o Ministério da Cultura;
— a 31 de outubro, juntamente com Nagy, Donath e Kadar, constitui o comitê para a organização de um novo Partido Comunista húngaro;
— com os apelos de Nagy à intervenção da ONU e a retirada da Hungria do Pacto de Varsóvia, afasta-se do Ministério;
— com a defecção de Kadar, aprofunda-se a crise, que culmina com a intervenção soviética;
— a 4 de novembro, refugia-se na embaixada da Iugoslávia;
— o novo governo, liderado por Kadar, procura, inutilmente, obter a sua colaboração;
— é deportado para a Romênia;
— publica o texto da conferência que pronunciou no "Círculo Petöfi" a 28 de junho, *A luta entre o progresso e a reação na cultura do nosso tempo*.

1957

— em abril, obtém permissão para retornar a Budapeste;
— não responde a nenhum processo pela sua participação nos eventos de outubro, mas lhe é exigida uma autocrítica. Recusa-se a fazê-la. Perde a cátedra universitária, é excluído do Partido e tem início uma nova campanha de descrédito ideológico contra ele, capitaneada por Szigéti, Ministro-adjunto para a Cultura. Sobre a sua resistência, escreveu K. Axelos:

> "Lukács, o velho Lukács de 71 anos, recusa-se novamente à autocrítica. . ., à submissão à autoridade e à burocracia pretensamente socialistas. Ao terceiro canto do galo, o Pedro granítico do marxismo recusa-se a negar e a renegar-se";

— publica, em italiano, *Introdução a uma estética marxista* e *Realismo crítico hoje*.

1958

— o principal animador da campanha de descrédito ideológico, que prossegue contra ele, é agora Béla Fogarasi;
— em alemão, publica *Realismo crítico hoje* (*Wider den missverstandenen Realismus*).

1961

— quem comanda os ataques contra ele é o secretário do comitê filosófico do Partido Comunista húngaro, A. Wirth.

1962

— as *Obras completas de Georg Lukács* começam a ser publicadas na Alemanha Federal, pela Luchterhand Verlag (Neuwied/Berlim);
— a revista italiana *Nuovi Argumenti* publica a sua "Carta sobre o estalinismo".

1963

— em abril, morre-lhe a esposa;
— em alemão, publica a *Estética I: a peculiaridade do estético* (*Ästhetik, Teil I: Die Eigenart des Ästhetischen*) e sai à luz o seu ensaio "Contribuição ao debate entre a China e a URSS".

1964

— pela *Revista Húngara de Filosofia*, são feitos a ele os últimos ataques do dogmatismo oficial;
— publica o ensaio "Problemas da coexistência cultural".

1965

— publica *O jovem Marx* (*Der Junge Marx*).

1966

— publica, em inglês, o extrato *Tecnologia e relações sociais*.

1967

— é oficialmente reintegrado no Partido Comunista húngaro;

— autoriza, pela primeira vez, uma reedição de *História e consciência de classe*, precedida de um longo prefácio datado de março;

— são publicadas as entrevistas que concedeu a L. Kofler, W. Abendroth e H. H. Holz, sob o título *Conversando com Lukács* (*Gespräche mit Georg Lukács*).

1968

— no interior do Partido Comunista húngaro, critica a intervenção que as tropas do Pacto de Varsóvia realizam na Tchecoslováquia;

— ocupa-se da redação de um ensaio sobre o leninismo e a democracia socialista, que permanecerá inédito até 1991 (um fragmento deste texto foi publicado em 1970: *Lenin e as questões do período de transição — Lenin und die Fragen der Übergangsperiod*);

— publica o ensaio "O marxismo na coexistência".

1969

— torna-se *doctor honoris causa* da Universidade de Zagreb.

1970

— torna-se *doctor honoris causa* da Universidade Ghent;

— recebe o *Prêmio Goethe*;

— publica *Solzenitsyn* (*Solschenizyn*) e, em húngaro, a antologia *Arte e sociedade*.

1971

— em fevereiro, escreve para o *Time Literary Supplement* uma breve apresentação de seus discípulos Agnes Heller, G. Markus, M. Vajda e F. Feher, reconhecendo a existência de um círculo de estudos — a "Escola de Budapeste";

— organiza a campanha mundial de solidariedade para com Angela Davis;

— a 4 de junho, vitimado por um câncer pulmonar, falece em Budapeste.

1972-1974

— a Luchterhand Verlag edita capítulos da obra em que trabalhava ao morrer, a *Ontologia do ser social* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*).

1973

— encontra-se, no depósito de um banco de Heidelberg, a sua correspondência dos anos de 1900 a 1917 (cerca de 1.650 cartas, dirigidas a familiares e a amigos da época); atualmente, duas pesquisadoras húngaras, Eva Fekete e Eva Karadi, trabalham na edição deste material.

1974

— são divulgados pela primeira vez no Ocidente os ensaios que escreveu, em Moscou, entre 1933 e 1944, tematizando problemas literários, no volume *Écrits de Moscou* (Paris, Éd. Sociales).

1976

— é publicado integralmente o volume inicial da *Ontologia do ser social* (*Ontologia dell'essere sociale I.* Roma, Ed. Riuniti).

1978

— são reeditados artigos que publicou, nos primeiros anos da década de vinte, no periódico alemão *Die Rote Fahne* (*A Bandeira Vermelha*): sai o volume *Littérature, philosophie, marxisme (1922-1923)* (Paris, P.U.F.).

[No momento em que este volume vai para o prelo, encontram-se disponíveis ao público brasileiro dois capítulos da *Ontologia do ser social* de Lukács: "Os princípios ontológicos fundamentais de Marx" e "A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel", ambos editados pela Livraria Editora Ciências Humanas, S. Paulo, 1979. No mesmo ano, a editora Nova Crítica, do Porto, lançou em Portugal o livro *Marx e Engels como historiadores da literatura*.]

LUKÁCS: TEMPO E MODO

"A verdade é o todo. Mas o todo é tão-somente a essência que se realiza por seu desenvolvimento." (HEGEL)

O valor *de um complexo filosófico reside no grau de articulação que consegue estabelecer entre as respostas que fornece às questões colocadas pela sua inserção histórica num tempo e numa sociedade determinados e a ampliação da problemática e das soluções que introduz no interior do conjunto cultural de que, de uma forma ou de outra, é herdeiro. Precisamente, a avaliação de um tal complexo exige o trânsito entre o esclarecimento que traz às "questões do dia" e a contribuição com que acresce o conjunto ideológico-cultural mais abrangente em que se situa.*

Conseqüentemente, a relevância de uma configuração filosófica implica diretamente a sua capacidade em recolher os problemas específicos de uma época dada e submetê-los a um tratamento crítico apto a deles extrair uma significação que supera o quadro factual imediato em que emergem. Isto é: um conjunto de idéias é tanto mais dotado de transcendência histórica quanto mais profundamente penetra a essência do hic et nunc. *Eis por que a modalidade pela qual uma reflexão aborda a sua temporalidade só se legitima enquanto, sem dissolver as especificidades com que se defronta, assimila-as ao eixo cultural pertinente à evolução sócio-humana como evolução genérico-universal.*

O valor de um pensador radica, assim, na medida em que elabora um conhecimento do seu tempo histórico-social de modo a desvelar, no

emaranhado de fenômenos ocorrentes, o que é nuclear e essencial para o ser social.

A singular posição ocupada por Georg Lukács no interior do pensamento contemporâneo reside justamente na peculiar modalidade com que examinou a problemática do seu tempo.

1

Desde o instante em que a noção de *ruptura* ganhou foros de instrumento analítico na exegese intelectual, generalizou-se o procedimento que consiste na periodização do percurso científico de pensadores significativos à base da localização de suas fraturas — o exemplo mais conhecido deste tipo de análise deve-se a Althusser, que desenvolveu (equivocadamente, a meu ver) a antinomia "jovem" Marx/Marx "da maturidade".

É certo que a biografia intelectual dos luminares do pensamento não apresenta jamais uma linearidade unívoca. Não existe, por exemplo, uma simples continuidade entre o Hegel de Berna (1793-1796) e o Hegel de Jena (1803-1807), assim como o Sartre de *O ser e o nada* não pode ser sumariamente identificado no Sartre da *Crítica da razão dialética*. Mas também é certo que, em todo grande pensador, as modificações, as transições e até as mutações ocorrem no âmbito de um espaço ideológico cuja congruência é a mínima garantia da autenticidade intelectual. Mesmo as mutações mais radicais, quando responsáveis e lúcidas, realizam-se à base de uma seriedade intelectual para a qual a fidelidade a certas idéias fundamentais traduz-se como urgência objetiva de uma abordagem reformulada e mais adequada do alvo da reflexão.

Pode-se afirmar com segurança que em nenhum grande pensador contemporâneo registra-se uma verdadeira ruptura intelectual que opere a negação do seu passado — e Mészáros ilumina com invulgar propriedade esta questão:

> "As principais linhas esquemáticas de uma idéia sintetizadora fundamental podem estar presentes, ou melhor: têm que estar presentes, na mente de um filósofo quando este desenvolve, num escrito determinado, algumas de suas implicações concretas em contextos particulares. É evidente que uma tal idéia pode experimentar mudanças relevantes; os próprios contextos particulares requerem constantes reelaborações e modificações, de acordo com as características específicas das situações concretas que há que levar em conta. Mas nem mesmo uma conversão genuína do 'idealismo' ao 'materialismo' implica necessariamente que se rechace ou reprima radicalmente a idéia sintetizadora original. (...) Por isso, não se pode entender adequadamente o pensamento de um filósofo sem alcançar, através dos seus vários estratos, aquela síntese original que o estrutura dialeticamente, em suas sucessivas modificações". [1]

Freqüentemente, no entanto, a prática das periodizações faz-se de forma a obscurecer o fato capital de que elas devem captar modificações inseridas numa linha evolutiva que circunscreve um campo de continuidades; freqüentemente, as periodizações tendem à hipostasia de rupturas. Um exemplo característico deste procedimento é o que labora na dogmática contraposição entre o "jovem" Lukács e o Lukács "da maturidade" — contraposição amplamente vulgarizada e que conduz à deformação do perfil ideológico-cultural instaurado pela obra do professor de Budapeste.

Lucien Goldmann (autor que, seja dito *en passant*, contribuiu decisivamente para a divulgação deste mal-entendido), escrevendo por volta de 1957, notou que "na obra de Lukács há muitos períodos entre os quais é penoso e difícil estabelecer distinções precisas" [2]. Mas, logo a seguir, propõe esta periodização: 1.º período: pré-marxista; 2.º período: marxista-revolucionário; 3.º período: stalinista (iniciado em 1938).

O simplismo desta focagem compromete a inteligência e o saber de um pesquisador como Goldmann — a quem, por outro lado, devemos alguns interessantes estudos sobre a obra de Lukács. Ao mencionar um período "marxista-revolucionário" como estendendo-se até 1938, Goldmann deixa de mão os eventos de 1929 a 1933, nos quais operou-se profunda reorientação na vida mental de Lukács, como se indicará mais adiante. E não é só: referindo-se com ligeireza ao período "pré-marxista" de Lukács, sem sugerir qualquer diferenciação no seu interior, Goldmann facilita a errônea ilação segundo a qual esta fase seria ideologicamente homogênea, o que é inteiramente falso [3]. Ademais, ao rotular como

[1] Mészáros, I. El concepto de dialéctica en Lukács. In: Parkinson, G.H.R. org. *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas.* Barcelona-México, Ed. Grijalbo, 1973. p. 47-9.

[2] Cf. "Le Dieu caché", a "Nouvelle critique" e o Marxismo. In: Vv. Aa. *Sociologia da literatura.* Lisboa, Ed. Estampa, 1972. p. 113.

[3] Sobre esta questão, o leitor encontrará um bom material de análise em Löwy, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács, 1909-1929.* Paris, P.U.F., 1976. E merece atenta leitura o belo ensaio de Konder, Leandro. Rebeldia, desespero e revolução no jovem Lukács. *Temas de Ciências Humanas,* S. Paulo, Ed. Grijalbo, 2, 1977.

"stalinista" o terceiro período da obra lukacsiana, Goldmann colabora efetivamente para confundir qualquer esforço de compreensão do pensamento de Lukács entre os Processos de Moscou e a emergência da desestalinização [4].

Fugindo ao simplismo goldmanniano e procurando maior clareza expositiva, Peter Ludz, nos inícios dos anos sessenta, propôs uma periodização mais flexível para a obra de Lukács, na qual identifica uma sucessão de cinco períodos [5]. O primeiro, de 1907 a 1912, delimita uma síntese intelectual de neoplatonismo, neokantismo e filosofia da vida. O segundo, de 1914/1915 a 1926, denota forte influência hegeliana, mesclada ao estudo de Marx, Lenin, Weber e Rosa Luxemburgo. O terceiro, que vai até 1933, caracteriza-se pela crítica das posições do período anterior. O quarto, que abarca a época da emigração na URSS e inclui os dez primeiros anos posteriores ao segundo pós-guerra, evidencia a assimilação, por Lukács, da teoria leniniana do conhecimento. O quinto período, iniciado em 1956, assinala o surgimento da crítica ao stalinismo e a retomada, com novos materiais, das investigações histórico-literárias do tempo da emigração.

À margem desta periodização várias notações são cabíveis. Em primeiro lugar, parece-me difícil considerar como produtos de uma mesma etapa obras tão diversas, sob todos os aspectos, como *A teoria do romance* (1914-1915) e *Moses Hess e o problema da dialética idealista* (1926). Em segundo lugar, e decorrência do equívoco de crer una a fase 1914/1915-1926, a adesão de Lukács ao marxismo torna-se praticamente inexplicável. Em terceiro lugar, a periodização de Ludz deixa na sombra a luta que Lukács sempre travou, aberta e/ou veladamente, contra o dogmatismo da era stalinista. Finalmente, releva observar que,

[4] Não posso analisar aqui a complexa relação entre o pensamento de Lukács e a problemática da era stalinista (no momento, estou preparando um ensaio sobre esta questão, onde tento fundamentar a tese segundo a qual Lukács, sem conseguir ultrapassar os limites ideológicos postos pela dogmática, sustentou sempre, contra ela, uma *oposição de princípio*). Uma estimulante leitura sobre este ponto é o ensaio de LÖWY, M. Lukács and stalinism. *New Left Review*, London, 91, May--June 1975.

[5] Cf. o prólogo que Ludz escreveu para a edição, em 1961, dos ensaios de Lukács, sob o título *Schriften zur Literatursoziologie* (Neuwied Luchterhand Verlag). Neste texto, Ludz deixa em aberto a possibilidade de um sexto período na reflexão lukacsiana — deve-se notar que, à época em que Ludz escrevia, Lukács ainda não publicara a *Estética I*.

sequer tacitamente, Ludz coloca o problema das conexões internas do pensamento lukacsiano em seus diversos estágios.

Esta última reserva aplica-se também ao trabalho de Henri Arvon, que, em 1968, sugeriu uma periodização da obra de Lukács nitidamente inspirada em Ludz [6]; ele não questiona os nexos internos que enlaçam as várias etapas da evolução lukacsiana.

Arvon distingue cinco períodos nesta evolução. O primeiro, estendendo-se de 1907 a 1914, estaria dominado pela influência do neokantismo, da filosofia da vida e da fenomenologia de Husserl. O segundo, compreendendo os anos de 1914 a 1924, ainda conservaria marcas do neokantismo, mas se colocaria, decididamente, sob o signo do neo-hegelianismo, cujo clímax estaria patente na redação de *História e consciência de classe*. O terceiro período, evidenciado nas teses literárias que Lukács divulga através de *Die Linkskurve*, marcaria uma fase autocrítica e iria até 1933. Neste ano, com o exílio na URSS, iniciar-se-ia o quarto período, prolongado até a morte de Stalin [7]: teria sido esta a fase em que Lukács aceitara, junto com a teoria leniniana do conhecimento, alguns dogmas stalinistas. O quinto e último período, dominado pela desestalinização, cobriria os anos posteriores a 1956.

O esquema de Arvon é permeável a inúmeras críticas. Com efeito, caracterizar o decênio 1914-1924 como unitário é extremamente discutível, assim como é liminarmente precário assinalar como um bloco o período 1933-1954. No primeiro caso, foge à ótica de Arvon o trânsito do neo-hegelianismo lukacsiano ao radicalismo expresso nos ensaios de *Kommunismus*; no segundo, a angulação de Arvon é incapaz para indicar em que medida as posições de Lukács no imediato pós-guerra se imbricam nas que defendeu nos primeiros anos do exílio. Mais importante, porém, é a ausência, já mencionada, de uma correta conexão entre as problemáticas que foram objeto da reflexão de Lukács nos diversos momentos por que evoluiu a sua obra.

Esta questão é, de fato, a que pode decidir da validade de qualquer periodização do pensamento lukacsiano. Não basta mostrar, de forma mais ou menos correta, os instantes que marcam as inflexões maiores da rota intelectual de Lukács. O que conta é, a par desta indicação, o

[6] Cf. *Georges Lukács ou le front populaire en littérature*. Paris, Éd. Seghers, 1968. p. 16 et seqs.

[7] Arvon comete, *en passant*, um incrível erro cronológico (op. cit., p. 17), dando como data da morte de Stalin (5/março/1953) o ano de 1954.

estabelecimento de linhas-de-força filosófico-ideológicas que se interpõem, superpõem e/ou prolongam.

Para tanto, é necessário conceber a evolução lukacsiana sob duplo condicionamento: a atenção à *totalidade* da obra de Lukács e a referência ao *momento histórico* de que emerge. Em suma: a *verdade* da obra lukacsiana só é passível de ser tomada estabelecendo-se seu tempo e seu modo [8].

No entanto, antes de precisar as determinações essenciais ao tempo e ao modo de Lukács, será de valia observar como, em duas épocas distintas, o próprio pensador — sempre muito avaro em fornecer detalhes da sua biografia, sempre herdeiro da modéstia pessoal dos grandes clássicos — visualizou seu percurso intelectual.

Num pequeno texto, de 1933, intitulado *Meu caminho até Marx* [9], Lukács traçou um breve esboço da sua trajetória ideológica, interessado somente em clarificar as etapas da sua aproximação ao marxismo.

Ele nota que seu primeiro contato com o marxismo ocorreu quando ainda estudante de nível médio — a leitura do *Manifesto do Partido Comunista* causou-lhe enorme impressão. Mas foi no seu tempo de universitário que este contato se aprofundou: além do conhecimento de obras como *O dezoito brumário de Luís Bonaparte* e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, ele estudou página a página o primeiro volume d'*O capital*. Os desdobramentos ideológicos deste estudo, porém, foram esterilizados pelo contexto cultural em que então se inseria o jovem pensador: seus pressupostos epistemológicos neokantianos restringiram notavelmente a sua compreensão de Marx. Lukács o confessa:

> "Estas leituras me convenceram de sua verdade no que concerne à essência do marxismo. Impressionaram-me, sobretudo, a teoria da mais-valia, a concepção da história como história das lutas de classe e a divisão da sociedade em classes. Mas, como é costumeiro num intelectual burguês, limitei esta influência à Economia e, principalmente, à Sociologia". [10]

Como se vê, neste primeiro encontro, Lukács comportou-se academicamente diante do marxismo: Marx era focado com a lente de Simmel.

[8] A eficiente introdução de G. H. R. Parkinson ao volume que organizou, já citado, constitui belo esforço neste sentido.

[9] Cito conforme a edição argentina: PIANA, G. et al. *El joven Lukács. Cuadernos de Pasado y Presente*. Córdoba. Ed. Pasado y Presente, 16, 1970.

[10] Id., ibid., p. 129.

O segundo encontro foi decorrência da imensa crise intelectual por que Lukács passou quando da eclosão da Primeira Guerra Mundial. De acordo com o filósofo, "esta crise se manifestou, de imediato, sob a forma de um simples trânsito do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo" [11]. O neokantismo era substituído por Hegel e Feuerbach; o interesse por Marx, então, renovou-se: Lukács estudou apaixonadamente a *Introdução à crítica da Economia Política*. Se, agora, a ótica não era mais a do neokantismo, tampouco era favorecida a inteligência integral do marxismo: Lukács via Marx através de Hegel. Daí por que, nesta etapa — em que se precipita o ritmo do seu desenvolvimento ideológico, com o ingresso no partido comunista magiar e a participação na efêmera Revolução Húngara —,

> "apesar da tentativa, já bem consciente, de superar Hegel em nome de Marx e 'conservá-lo' ao mesmo tempo, problemas decisivos da dialética foram resolvidos de modo idealista... A teoria da acumulação do capital, de Rosa Luxemburgo, a que me prendia neste momento, se mistura, então, muito inorganicamente, a um ativismo subjetivista ultraesquerdizante" [12].

O terceiro encontro com o marxismo, aquele que, conforme o Lukács de 1933, coroava o seu caminho até Marx, ocorre em fins da década de vinte: só aí ele apreende "o caráter totalizador unitário da dialética materialista". As condições desta apreensão, di-lo o filósofo:

> "Somente com a maturidade adquirida depois de uma práxis de anos de contato com o movimento operário revolucionário, somente com a oportunidade que tive de estudar as obras de Lenin e, pouco a pouco, compreender seu significado fundamental, pude iniciar o terceiro período de meu contato com Marx" [13].

Quase cinqüenta anos depois, num documento de extraordinária importância — o prólogo que redigiu para a segunda edição autorizada de *História e consciência de classe* [14] —, Lukács retomaria expressamente estas observações, aprofundando-as e ampliando-as.

[11] Id., ibid., p. 131.

[12] Id., ibid., p. 132-3.

[13] Id., ibid., p. 133.

[14] Cito conforme a edição mexicana: *Historia y conciencia de clase*. México. Ed. Grijalbo, 1969.

Ele esclarece que seu estudo d'*O capital*, em 1908, não objetivava mais que "uma fundamentação sociológica" para a obra com que se ocupava sobre a evolução do drama moderno:

> "O que então me interessava era o 'sociólogo' Marx, visto através de uma lente metodológica devida principalmente a Simmel e a Max Weber"[15].

A seguir, durante a Primeira Guerra Mundial,

> "voltei a estudar Marx, mas desta vez já orientado por interesses filosóficos gerais, e influenciado primordialmente não mais pela contemporânea filosofia do espírito, mas por Hegel"[16].

A situação de Lukács, por esta época, caracteriza-se por funda comoção intelectual: no seu mundo mental coexistiam "tendências simultâneas, por um lado, à assimilação do marxismo e à ativação política e, por outro, a uma constante intensificação de colocações éticas puramente idealistas"[17].

É em meio a esta comoção que Lukács vivencia a Revolução Húngara e parte para o exílio na Áustria. Aí começaria a terceira etapa da sua assimilação do marxismo: "O período da emigração em Viena abriu, antes de tudo, uma época de aprendizagem"[18]. Aprendizado longo e demorado, que só se completaria cerca de dez anos mais tarde, e que, na retrospectiva de Lukács, determinaria a superação de uma ética "voluntarista" que necessariamente se projetava no "esquerdismo" e de uma epistemologia vacilante que acarretava uma assunção parcial do idealismo filosófico. Aprendizado que se acentua, segundo Lukács, "no momento em que comecei a superar decididamente . . . aquele complexo dualismo contraditório que caracteriza meu pensamento desde os últimos anos da guerra"[19].

Nos documentos citados, o pensador atém-se ao seu caminho até Marx. Importa-me concretizar mais a pré-história deste caminho e suas inflexões posteriores.

---

[15] Id., ibid., p. X.
[16] Id., ibid.
[17] Id. ibid. No ensaio de Leandro Konder, já citado, o leitor encontra interessantes dados sobre esta comoção.
[18] Id., ibid., p. XII.
[19] Id., ibid., p. XXXIV.

2

A relação essencial do pensamento lukacsiano com os seus estímulos e condicionantes histórico-sociais pode ser desvelada se se parte das duas comoções intelectuais (confessadamente) experimentadas por Lukács: a de 1914-1918 e a de 1929-1933. A primeira marcou o seu trânsito de um neokantismo angustiado a um neo-hegelianismo desesperado e messiânico, propiciando-lhe o segundo encontro com o marxismo; a outra assinalou o início do seu conhecimento adequado do leninismo[20], inaugurando a terceira etapa do seu encontro com Marx.

Não me parece haver dúvidas de que estas duas inflexões são as mais importantes na evolução de Lukács: em ambas, o que ocorreu foi a aceleração do ritmo do desenvolvimento imanente do pensamento lukacsiano, no sentido da sua apropriação do materialismo histórico e dialético.

Este processo está, todavia, intimamente vinculado a uma dúplice crise histórico-universal: a chamada *crise geral do capitalismo* — manifestada com a Primeira Guerra Mundial — e a *crise inicial da revolução socialista* — aberta com o seu fracasso no Ocidente. É na confluência destas duas crises e seus trágicos desdobramentos que se articula a *temporalidade* de Lukács, assim como na elaboração teórico-crítica das suas alternativas se organiza a sua *modalidade*.

O tempo de Lukács é determinado, por um lado, pela chamada crise geral do capitalismo. A primeira guerra imperialista, a falência de 1929, a emergência do nazifascismo, o capitalismo tardio e manipulador cristalizado após 1945 — eis um dos seus limites. De outro lado, figura o aborto da revolução no Ocidente, com o confinamento do socialismo no Leste, e originalmente num país cujas peculiaridades sócio-econômicas propiciaram o clima em que se instituiu um sistema político autocrático e repressivo, encarnado no modelo stalinista.

Historicamente, estas duas crises, na sua gênese, se confundem. Seu desenvolvimento, contudo, acabou por conduzi-las a uma interação paradoxal: quanto mais se patenteava o fracasso da revolução no Ocidente, com a sobrevivência de uma ordem social condenada pela história, tanto mais a construção do socialismo no Leste escapava às promessas

---

[20] "Até meu período de emigração em Berlim, não obtive um sólido conhecimento de Lenin como teórico." (Prólogo a *Historia y conciencia de clase*. Ed. cit., p. XII.)

básicas do movimento revolucionário. No ponto de arranque destas duas crises encontra-se a raiz das duas inflexões medulares do pensamento de Lukács.

Entre 1914 e 1918, o jovem de formação neokantiana experimentou uma etapa de desespero crônico. Seu desprezo pelo prosaísmo da vida capitalista acabara por levá-lo a uma visão de mundo efetivamente trágica: no imediato pré-guerra, uma mescla de neoplatonismo e filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), a que se acrescia algum contributo da fenomenologia, encontrara em seu pensamento uma formulação que antecipava notas existencialistas.

A miséria cultural da Hungria (onde, segundo os versos de Ady, a fortuna dos messias era a impotência) compelira o jovem Lukács a militar numa das correntes predominantes da cultura alemã, justamente aquela que se concentrava em Heidelberg. Ao contrário da ortodoxia kantiana que imperava em Marburg, onde Hermann Cohen e Paul Nathorp exercitavam um positivismo "crítico" embasado numa polaridade absoluta entre a epistemologia científica e a investigação filosófica, em Heidelberg — a "Escola do Sudoeste Alemão" — operava-se um renascimento do kantismo numa perspectiva em última análise irracionalista: era a ciência do espírito (*Geiteswissenschaft*) de Dilthey, desenvolvida diferencialmente por Lask, Simmel e Max Weber. Visceralmente avesso ao positivismo, Lukács ingressou neste círculo intelectual.

A deflagração da Primeira Guerra, entretanto, colocou em xeque o elitismo deste posicionamento — a menos que os fatos históricos fossem solenemente ignorados, era insustentável a manutenção de uma postura filosófica para a qual a historicidade *concreta* era uma dimensão inessencial. Daí o desespero lukacsiano, tipificado na evocação de Fichte: tratava-se de uma era de perfeita culpabilidade. A realidade de um mundo em crise geral não oferecia à tradição kantiana mais que duas alternativas: ou a via de uma epistemologia formalista (na esteira de Cohen) ou o aprofundamento do veio irracionalista (na trilha de Dilthey). Lukács recusou-se a ambas: dedicou-se ao estudo de Hegel.

Mas o recurso a Hegel não solucionou, praticamente, aquele desespero. Primariamente porque, com relação a Hegel, Lukács mantinha uma série de preconceitos kierkegaardianos; secundariamente, porque as formas de ação concretas que Lukács concebia estavam, em grande escala, deformadas pelas teorias de Sorel, nas quais ele tentava localizar um *pathos* de que carecia a social-democracia de Kautsky. De qualquer maneira, a leitura de Hegel propiciou-lhe adquirir uma visão dinâmica

da realidade histórica; e, sobretudo, o contato com a dialética garantiu-lhe que a própria realidade resolveria seus conflitos.

É então que eclode a Revolução de Outubro. E, com ela, dá-se a repentina superação do desespero lukacsiano:

> "Somente com a Revolução de Outubro se abriu, também para mim, uma perspectiva de futuro na própria realidade, com a queda do tzarismo, mas principalmente com a derrota do capitalismo" [21].

A crise intelectual de Lukács se resolve, pois, com a emergência da alternativa socialista. Mas se trata de um socialismo mais desejado do que real: Lukács vê nele, antes que o umbral da "forma da sociedade humana" esclarecido por Marx, o "tribunal da História" postulado por Hegel. E a maré-montante da vaga revolucionária exige de Lukács o conhecimento da vida econômica: assim, ele mergulha nas teorias de Rosa Luxemburgo, o que contribui para que reaja duramente ao burocratismo de Béla Kun; esta reação, todavia, não tem nenhum suporte social: só resta a Lukács o apelo a um messianismo utópico — a hipertrofia das suas exigências éticas condu-lo a posições que mais tarde ele classificará como "esquerdistas". A conclusão da crise se faz, portanto, com a *esperança* de que a miséria capitalista se solva na imediata construção da nova sociedade [22].

Já estamos defrontados com o Lukács comunista: neste processo febril, ele fizera-se marxista — e em dezembro de 1918 ingressa no Partido Comunista húngaro. Mas o seu marxismo, precisamente pela síntese mental de que era resultante, perfilava-se como extremamente problemático — como, aliás, a década seguinte se encarregaria de mostrar —: o socialismo era uma petição ética de princípio. Esta noção será posta à prova e, com ela, todo o arcabouço teórico-metodológico de que derivava, na segunda inflexão do percurso lukacsiano.

Esta é menos dramática, mas os seus resultados não são menos relevantes e decisivos. Ocorre quando já se patenteara o recesso do movimento operário revolucionário ocidental e quando, na Rússia Soviética, os frutos da teoria e da prática do socialismo num só país começavam a aparecer. Ela atinge Lukács no exercício do trabalho clandestino no Partido Comunista húngaro: no seio deste, depois dos

---

[21] Id., ibid.

[22] Em 1967, E. Bloch recordava este tempo: "Nós dois consideramos ... a Revolução de Outubro como o 'cumprimento de um destino'. Lukács, na época, ainda mais num sentido teológico do que eu". (Apud Konder, ensaio citado.)

massacres executados pelo regime de Horthy, Lukács encontra condições de oposição ao sectarismo burocrático de Béla Kun que não se prendem mais ao radicalismo do período de *Kommunismus*. As próprias vicissitudes do movimento antifascista, após a derrota do espartaquismo alemão (cujas ações e projetos Lukács validara teórica e ideologicamente), criam o quadro favorável para que Jeno Landler, um dirigente magiar especialmente dotado, divulgue novas propostas para a tática dos comunistas húngaros. Lukács alia-se à fração de Landler e prepara as famosas *Teses de Blum*, nas quais a alternativa antifascista se viabiliza mediante a consecução de um específico bloco histórico [23] que se desenvolveria através de uma ação de frente popular democrática; a transição ao socialismo não se realizaria segundo o modelo da ditadura proletária tal como o entendia a tradição dos sovietes, mas com a instauração de uma democracia popular avançada.

Parece meridiano o caráter antecipatório destas *Teses*: referidas à Hungria, elas continham, em germe, a noção frentista que, quase uma década depois, o *Komintern* patrocinaria a nível mundial. No entanto, o sectarismo burocrático e aventureiro de Béla Kun — então respaldado pelo mesmo *Komintern* que, no seu VII Congresso, em meados da década de trinta, implementaria a viragem já implícita nas *Teses de Blum* — acaba por triunfar no II Congresso do Partido (1929). A derrota de Lukács compeliu-o não a revisar as *Teses*, cuja justeza nunca pôs em dúvida, mas a sua própria concepção do marxismo, que se revelara incapaz de uma concreta eficácia no domínio da prática política.

Esta revisão, de fato, vai abrir uma etapa qualitativamente diversa na evolução de Lukács, etapa que se prolongará por cerca de quatro decênios. Seu pano-de-fundo ideológico é a consciência do fracasso da revolução no Ocidente — o que cristaliza, em Lukács, como que um adeus às ilusões heróicas, ao que ele denominará depois "utopismo", da república húngara dos conselhos. A liquidação do capitalismo deixa de ser uma tarefa viável imediatamente: põe-se como projeto de largo prazo, sinuoso e complexo processo no bojo do qual o insulamento do socialismo num só país não aparece mais do que como um necessário ardil da história. O caráter inescamoteável desse ardil expressa a impermeabilidade do social às petições éticas. É preciso compatibilizar-se

[23] A expressão *bloco histórico*, de Gramsci (com cuja obra só tardiamente Lukács travaria episódico contato), não comparece nas *Teses*, de que alguns extratos são acessíveis ao leitor em: LUKÁCS, G. *Tactics and ethics/Politic writings 1919-1929*. London, New Left Books, 1973.

com a realidade; é preciso defender uma política de "realismo" — e eis que Lukács põe-se a adequar-se à conjuntura, naquele movimento tão peculiar ao classicismo alemão: *a reconciliação com a realidade* (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) [24].

Esta revisão, apoiada em nova base teórico-ideológica (a releitura de Lenin, especialmente os "textos filosóficos", e o conhecimento de materiais inéditos de Marx, sobretudo os *Manuscritos de 1844*), desenrola-se entre 1929 e 1933, aproximadamente — o breve período berlinês de Lukács e as primeiras horas do seu exílio na URSS. Ela assinala a ultrapassagem lukacsiana das postulações éticas que fundavam a sua petição moral do socialismo; o manuseio de categorias político-econômicas básicas permite-lhe uma recolocação do problema do sentido da evolução histórica e a utilização de categorias epistemológicas leninianas possibilita-lhe um reequacionamento do processo gnosiológico. A partir daí, Lukács pode inserir a contribuição leniniana na ortodoxia marxista e tornar esta última a base legítima para a fundação de um conhecimento histórico-social de tipo novo.

A menção a estes dois momentos decisivos de transição na progressão lukacsiana é indispensável para determinar as suas inflexões nodulares; é preciso, todavia, esboçar o quadro geral em cujo interior ocorrem.

3

Os marcos distintivos que podem abrir a via à compreensão dos sucessivos trânsitos teórico-ideológicos de Lukács parecem-me minima-

[24] Ainda em 1914/1915, Lukács esclarecia esta "reconciliação", referindo-a ao romance: "esta reconciliação não pode nem deve ser uma simples acomodação..."; ela "não significa a perda total ou o envilecimento de todos os ideais, mas a tomada de consciência do divórcio que separa a interioridade e o mundo"; em suma, "ela não é... nem um protesto [contra o mundo], nem a sua aceitação, mas simplesmente uma experiência vivida que é, ao mesmo tempo, compreensão". (cf. *La théorie du roman*. Paris, Éd. Gonthier, 1971, p. 131 e 136). É na fase então aberta e no período que vai até ao XX Congresso do PCUS que algumas citações protocolares de Stalin feitas por Lukács e vários silêncios táticos permitiram que analistas superficiais e/ou adversários identificassem em Lukács uma compatibilidade essencial com o dogmatismo. Já disse que não posso me debruçar aqui sobre esta questão. Mas reafirmo que me parece indiscutível que uma leitura atenta e integral da obra lukacsiana desautoriza inteiramente uma tal interpretação. No entanto, é sobretudo em torno do período da "reconciliação" que se articulam os preconceitos tendentes a construir de Lukács uma imagem grosseiramente servil e oportunista.

mente explicitados se se estabelecer a sua análise a partir da seguinte periodização, *que se apresenta como simples hipótese de trabalho*:

a) *período neokantiano* (1907-1914): penetrado pela influência de Simmel, Max Weber e da "Escola do Sudoeste Alemão"; a produção lukacsiana — que não oculta a reflexão trágica que a enforma — se concentra sobre a análise das formas culturais, especialmente o teatro e a poesia, bem como sobre reações anímicas niilistas;

b) *período pré-marxista* (1914-1918): complexa etapa de transição, onde o rompimento com o período anterior, sob o signo de Hegel, com a assunção da dialética, opera-se *pari passu* com a agudização das dimensões trágicas que subjazem ao seu pensamento;

c) *período marxista*, comportando a seguinte diferenciação:

1.ª fase (1919-1923): adoção do marxismo sob a forma de historicismo abstrato, embasando um ativismo revolucionário fortemente assimilado de Rosa Luxemburgo;

2.ª fase (1924-1933): do repúdio de *História e consciência de classe*, passando pelas *Teses de Blum*, pela estada em Berlim e compreendendo o início do exílio na URSS; "anos de aprendizagem do marxismo" — entendidos como adequação ao quadro histórico de resistência do capitalismo e à situação de insulamento do socialismo; nos últimos anos deste período, a produção intelectual de Lukács privilegia a crítica literária;

3.ª fase (1933-1945): etapa de permanência na URSS; mobilização total contra o nazifascismo, paralela a lutas intrapartidárias; os trabalhos de Lukács centram-se sobre arte e literatura, embora dedique grande esforço à análise filosófica [25];

4.ª fase (1945-1956): do retorno a Budapeste à preparação do Levante de Outubro; etapa de vasta publicação referente à literatura e a problemas filosóficos, bem como de crítica oblíqua ao stalinismo;

5.ª fase (1956-1971): última etapa da aventura intelectual de Lukács; centra-se na elaboração sistemática da sua *Estética*, na produção de crítica avulsa (literária e política) e na constituição da *Ontologia do ser social*.

Esta proposta de periodização procura não escamotear as efetivas rupturas que são localizáveis na evolução de Lukács; ela pretende oferecer elementos para a determinação dessas rupturas e, ao mesmo tempo, indicar seus desdobramentos.

[25] É este o tempo da elaboração de *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*.

A transição do período neokantiano ao pré-marxista assinala a passagem de um estágio intelectual pré-dialético a outro, onde a concepção da realidade como um conjunto dotado de movimento e fluidez conduz ao abandono da preocupação metodológica formalista — típica da tradição kantiana, com sua ênfase na elaboração de hierarquias e tipologias — e à historicização de conceitos e categorias; essa tradição, contudo, não levou à efetiva ultrapassagem do fundo desespero (veio kierkegaardiano) que animava o pensamento de Lukács. Comparada com ambos, a primeira fase marxista de Lukács registra um enriquecimento temático extraordinário, centrado na formulação de uma filosofia da história de caráter totalizador que, na fase seguinte, criticada e expurgada de laivos hegelianos e abstratos, é substituída por uma etapa de discussões metodológicas mais estreitas, com a perda (e isto não é casual, remetendo para a alteração da perspectiva política de Lukács) de categorias que só posteriormente seriam resgatadas (alienação, práxis, etc.). A terceira fase indica a decisão lukacsiana de integrar a contribuição leniniana à sua reflexão, o que redunda na emergência de preocupações estético-culturais marginalizadas desde 1923/1924. A quarta fase, distinguindo-se da terceira por um conteúdo de crítica socialista mais evidente à era stalinista, prolonga-a no essencial. Na quinta e última, porém, novos parâmetros teóricos se apresentam: a análise recai sobre complexos de problemas abandonados por quase quarenta anos (especialmente aqueles referidos à práxis) e o interesse pelo marxismo como sistema constituinte da inteligência histórica se organiza duplamente — com a crítica implacável do seu próprio desenvolvimento e com a reavaliação de momentos nucleares do passado cultural da humanidade.

Estas linhas de diferenciação e ruptura, contudo, não podem ocultar o seu caráter eminentemente dialético: com efeito, constituem superações com conservações. Os vários estágios do pensamento de Lukács não elidem uma continuidade essencial que manteve, ampliado e enriquecido, um núcleo fundamental básico, derivado daquela "idéia sintetizadora original" de que fala Mészáros — idéia que constitui, em si mesma, a modalidade pela qual Lukács integrou o seu tempo no seu complexo intelectual.

Realmente, colocado diante de duas crises histórico-universais que punham (e põem) em jogo a possibilidade da sobrevivência da comunidade humana, Lukács desenvolveu, na totalidade da sua evolução, a

exploração da matriz original que, no meu entender, penetra todas as etapas da sua reflexão.

Esta matriz, vocacionalmente sociocêntrica, é a questão da *apropriação da dinâmica histórico-social pelo homem enquanto ator social concreto*; o que significa, portanto, que se trata da questão da inserção de um *sentido* humano consciente no desenvolvimento social.

A problemática aí contida não é estritamente delimitável num discurso particular, seja filosófico, sociológico ou outro, fundada num impulso primordialmente ético; antes, é a problemática da *determinação de uma teleologia* — inserida, posta pela práxis — *histórica pluridimensional radicalmente antropológica*. Trata-se, pois, de uma problemática que desborda uma nucleação singular, configurando-se como um projeto totalizante e imanentemente histórico, de tônus sócio-universal.

Durante seu período neokantiano, esta problemática transparece em Lukács como revolta filosófica — e impotência tragicamente desesperada — diante da decomposição sócio-ético-cultural operada pelo capitalismo. Os dilemas entrevistos na relação que Lukács estabelece entre *A alma e as formas* comprovam que o âmbito da questão foi tão descentrado — reduzido que está a reações anímicas intemporais — que não permite qualquer alternativa que transcenda limites eticistas e/ou esteticistas.

A descoberta de Hegel e o reconhecimento de uma legalidade histórico-social perceptível pelo sujeito cognoscente facilitam a passagem à primeira fase do período marxista de Lukács (neste período, aliás, aquela matriz original tomará a forma negativa de *crítica macroscópica da cultura burguesa a partir do ponto de vista do proletariado*). Restringindo a dialética exclusivamente ao domínio da história — no que, portanto, evidenciava-se o rechaço da versão engelsiana do marxismo — e tornando identidade a unidade sujeito/objeto no processo do conhecimento sócio-histórico — no que, portanto, se patenteava a postura própria da gnosiologia hegeliana —, Lukács elabora os "ensaios de dialética marxista" que constituirão a sua obra mais célebre, *História e consciência de classe*. Deixando de lado aqui os equívocos posteriormente apontados pelo próprio Lukács [26], *História e consciência de classe* é uma construção teórica fascinante na escala mesma em que o autor — contra todas as formulações teóricas da II Internacional — concebe o marxismo sob duplo aspecto: de um lado, a metodologia justa para o conhecimento do universo social capitalista; de outro, a convocação à consciência (social) para, à base daquele conhecimento específico,

[26] Cf. o prólogo, já mencionado à *Historia y conciencia de clase*.

transformar radicalmente este universo. Ao nível metodológico, ele reintroduz a *categoria da totalidade* como pedra angular da gnose social, e a *mediação* como constituinte decisivo desta gnose. Ao nível do apelo ideológico, realiza petições éticas que desembocam em questões práticas, como as da organização do movimento operário revolucionário. Lukács sugere que o sentido histórico é posto pelo proletariado como *classe para si*, cujo êxito na luta de classes é variável dependente das estruturas da sua consciência de classe. O *dever ser* histórico que se concretiza na ação do proletariado, todavia, é dissolvido num historicismo abstrato que nem mesmo com o recurso à práxis se resolve num estatuto de concreticidade. Daí, aliás, o messianismo voluntarista (a expressão é do Lukács da década de trinta) das concepções ativistas que permeiam a obra, cujo substrato político era a crença na eclosão, a curtíssimo prazo, da revolução no Ocidente. (É relevante notar que, em *História e consciência de classe*, Lukács não polemiza apenas contra o que chama de "marxismo vulgar" da II Internacional: obliquamente, dirige sua crítica contra a sociologia, então caracterizada como "ciência burguesa". Esta crítica é tão radical que Rusconi observa, corretamente, que "a contraposição entre 'sociologia' e 'concepção dialética' ... não é uma distinção de âmbitos ou de discursos autônomos e complementares, mas uma exclusão recíproca" [27]. O interlocutor *tácito* é, sem dúvida, Max Weber; não se trata tanto de um acerto de contas de Lukács com seu próprio passado quanto, principalmente, de estabelecer a crítica *metodológica* da obra de Weber a partir do seu posicionamento ideológico antioperário e antimarxista. O leitor de *História e consciência de classe* nota, sem dificuldade, que a polêmica contra Weber é conduzida ao longo de quase todos os ensaios do livro, na medida mesma em que certas tematizações weberianas — por exemplo, as questões referentes à burocratização da vida capitalista, à eficácia social e racional dos agentes sociais, etc. — são retomadas por Lukács. No entanto, é no ensaio, reproduzido nesta coletânea, "O marxismo ortodoxo", que Lukács leva a cabo a crítica à obra de Weber; aí, as aporias lukacsianas dirigem-se quer ao formalismo neokantiano de Weber — que não lhe permite tomar o caráter unitário do desenvolvimento histórico-social —, quer à sua perspectiva heurística, que é incompatível com a apreensão da sociedade enquanto *totalidade* dinâmica — já que, para o Lukács de *História e consciência de classe*, a totalidade social só pode ser tomada por

[27] Rusconi, G. *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969. p. 83.

um sujeito ele mesmo totalizante, ou seja: a *classe* social e, no caso, o proletariado.)

As lições da história, o duro aprendizado do leninismo e as condições adversas da emigração na URSS deixam, na terceira fase do período marxista de Lukács, à sua produção explícita, apenas as questões referentes à arte e à literatura. Os conceitos e categorias que então desenvolve, sobretudo os de *tipo* e de *realismo*, revelam claramente a matriz original que indiquei; é num texto desta época que escreve:

> "A origem e o desenvolvimento da literatura e da arte são uma parte do processo histórico total da sociedade. A essência e o valor estéticos das obras literárias, bem como a sua eficácia, são parte do processo social geral e unitário pelo qual o homem faz seu o mundo pela sua própria consciência" [28].

E a sua adoção da epistemologia leniniana (que, obviamente, implica fundamentos outros além da célebre "teoria do reflexo") opera-se concomitantemente a nova leitura de Hegel: é então que Lukács revisa a sua concepção de movimento histórico, tornando-a mais complexa. Desta conjunção resulta uma percepção mais arguta do específico estético e a motivação ética que animava suas obras anteriores se determina historicamente, concretizando-se no conceito de *humanismo*. Este último aspecto é de importância medular: o conhecimento aprofundado de Hegel, sob a ótica leniniana, conjugado à análise de materiais da lavra do "jovem" Marx, permitirá a Lukács uma primeira reelaboração dos conceitos-chave de *História e consciência de classe* — alienação e reificação —, agora reorientados sobre a base do processo do trabalho como via da humanização; trata-se mesmo do momento — recorde-se que Lukács trabalhava em *O jovem Hegel* — em que o filósofo começa a apreender as implicações mais fundas do complexo de fenômenos que é a práxis (embora a objetivação desta apreensão só se faça sentir com evidência — ainda que problemática — na sua última fase).

A quarta fase do período marxista de Lukács, iniciada no segundo pós-guerra — a que, ingenuamente, ele pensava suceder uma etapa histórico-universal de democracia e progresso social —, prolonga essencialmente a anterior. Publicando textos referentes a seus estudos realizados durante o conflito mundial, ele continua a mover-se no campo

[28] Cf. Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels. In: *Aportaciones a la historia de la estética*. México, Ed. Grijalbo, 1966. p. 233.

da crítica literária e filosófica, incursionando, vez por outra, no domínio direto da política cultural. A realidade da Guerra Fria — outra lição que a história lhe dá — força-o a uma resposta intelectual: estabelecendo a relação entre reação e irracionalismo, pesquisa os caminhos que facilitaram ao nazifascismo imergir na tragédia do obscurantismo boa parte dos herdeiros da chamada civilização ocidental — da investigação surge o áspero *A destruição da razão*, balanço notável e discutido da cultura européia, especialmente a alemã, descrevendo a trajetória do irracionalismo, de Schelling aos dias de Hitler. (É no interior dos desenvolvimentos de *A destruição da razão*, aliás, que Lukács opera o seu mais sistemático confronto com a sociologia alemã — devendo-se notar que, em toda a sua obra, explicitamente ele só se ocupou da sociologia germânica. A crítica que Lukács articula, neste texto, só guarda relação com a exercitada em *História e consciência de classe* no que possui de crítica *metodológica*; no mais, configura-se como um novo enfoque. Com efeito, Lukács, abordando a emergência da sociologia enquanto ciência autônoma como uma *resposta burguesa* aos problemas colocados pelas contradições do capitalismo que envereda pelo estágio imperialista, considera a sociologia alemã — de Tönnies a Mannheim, passando por Weber — como um dos vários instrumentos ideológicos que sustentam a *apologia indireta* da sociedade burguesa. Em *A destruição da razão*, a sociologia não é vista apenas como um discurso — pretensamente científico — oposto à dialética; é visualizada mesmo como a alternativa burguesa ao materialismo histórico e dialético; ou seja: a sociologia é analisada como a negação burguesa do marxismo. Os textos reproduzidos nesta antologia, sob o título de "Determinações para a crítica particular do desenvolvimento da Sociologia", apresentam o essencial do pensamento lukacsiano nesta fase, sendo de observar que a contundência da linguagem, em algumas passagens, pode mesmo problematizar a correta crítica de princípio.)

A quinta e última fase da reflexão lukacsiana se abre com a desestalinização e a falência do monolitismo ideológico do movimento comunista internacional — convulsões que se entrecruzam no Levante de Budapeste, de cuja preparação participa o filósofo. Após um breve exílio na Romênia, Lukács retorna à pátria, sendo marginalizado de toda atividade pública; obsequiado formalmente com uma situação de *otium cum dignitate*, ele se dedica à derradeira etapa da sua produção intelectual.

É o período em que, num gigantesco esforço criador, ele repensa o marxismo e a sua própria obra numa perspectiva que pretende revigorar e desenvolver os resultados anteriores positivos do seu pensamento,

Procurando reunir os principais frutos de sua evolução filosófica, de sua estética e de sua ética — é a etapa em que conclui a primeira parte da sua *Estética* e prepara os textos iniciais da sua *Ontologia do ser social* —, fá-lo como empreendendo uma apaixonada restauração das dimensões fundamentais do projeto revolucionário de Marx. (Precisamente aqui, quando seu interesse de fundo conduzia-o a preocupar-se com a economia política do capitalismo tardio e manipulador, Lukács retorna freqüentemente à crítica da sociologia, mas agora numa ótica menos polêmica que a de *A destruição da razão*. Sua tese fundamental poderia ser assim resumida: a investigação sociológica é legítima e fecunda quando não se põe no quadro da sociologia como ciência autônoma, mas quando se insere no âmbito de uma pesquisa derivada de uma teoria geral da sociedade [29].) Seus escritos dessa fase derradeira testemunham um esforço metodológico vigorosamente dialético, onde os problemas da historicidade concreta, da alienação, da práxis, da manipulação social, da cotidianidade, do humanismo, da democracia socialista, do trânsito ao comunismo e da salvaguarda dos valores culturais do passado são tratados na instância de uma antropologia que busca estatuir-se à base de uma ontologia materialista e dialética. Aqui, a determinação do sentido que pode ser instaurado pelo homem no processo sócio-histórico não se dilui na abstrata força de uma necessidade histórica transcendente aos atores sociais nem se articula sobre uma noção ética imperativa em si mesma: a possibilidade de introduzir na história uma teleologia humanizadora rompe o âmbito da antropolatria racionalista e, sem perder o seu conteúdo libertário, se fundamenta nas virtualidades alternativas contidas no bojo dos próprios processos sócio-históricos que se problematizam pela intervenção consciente de classes e grupos sociais.

4

As indicações referidas à temporalidade e à modalidade do pensamento lukacsiano fornecem a chave para a sua compreensão, posto que possibilitam o questionamento, ainda que sumário, de dois conjuntos de problemas: a sua vinculação com as "exigências do dia" e o seu enraizamento na tradição cultural de que é legatário.

[29] Cf., a respeito, a sua entrevista, de 19 nov. 1970, a Franco Ferrarotti, que este publicou em: *Colloquio con Lukács/La ricerca sociologica e il marxismo*. Milano, F. Angelli Ed., 1975.

Não há a menor dúvida de que, em todos os diferentes estágios da sua evolução, Lukács foi motivado por questões práticas imediatas — em nenhum momento sua reflexão se descomprometeu dos problemas colocados na ordem do dia pela dinâmica social. Sob este aspecto, poucos são os pensadores hodiernos que se apresentam, como ele, tão vincados pela modernidade: ao escrever sobre a lírica de George, ao tematizar o realismo crítico ou ao inquirir a filosofia de Heidegger, Lukács procurava esclarecer e iluminar dilemas próprios da vida contemporânea. Esta constatação põe em jogo dois problemas: a determinação do âmbito lógico em que Lukács respondeu às questões propostas pela prática social imediata e a correção das suas respostas.

A obra de Lukács se notabiliza porque submete os objetos de que se ocupa a um tratamento crítico no âmbito da *universalidade* — e aqui é perceptível um *pathos* verdadeiramente clássico no seu processo intelectual. Esta universalidade, na maior parte dos casos, não é atingida com a dissolução abstrata das peculiaridades do objeto investigado; ao contrário: o pensamento lukacsiano esforça-se sempre para apreender concretamente o seu objeto, rompendo com as determinações inessenciais e episódicas que envolvem o seu cerne. O processo analítico característico do Lukács da maturidade consiste em investigar de que modo um determinado fenômeno se originou, desenvolveu-se e tornou-se significativo enquanto complexo fenomênico próprio de um momento histórico preciso. O enlace entre a gênese de um fenômeno e sua estruturação específica é pesquisado em profundidade, recuperando-se a dimensão da história tomada na evolução imanente do fenômeno mesmo; ou seja: instaura-se uma perspectiva historicista que não resvala para o relativismo (precisamente porque a peculiaridade de que cada fenômeno se investe é posta a salvo de qualquer ameaça reducionista) e que se integra numa síntese sistemática, centrada sobre o movimento interno do próprio fenômeno.

A universalidade em tela deve ser entendida como conseqüência de um discurso científico-filosófico articulado sobre a exploração intensiva das mediações num complexo dominado pela totalidade como princípio retor da realidade. Recusando-se a tomar a aparência imediata dos fenômenos como sua verdadeira objetividade, antes atravessando-a para captar seus nexos internos e dissimulados, a operação lukacsiana apreende a legalidade fenomênica rompendo a estrutura objetiva imediata (a pseudo-objetividade, a pseudo-concreticidade) que apresentam, alcançando o imbricamento que os liga numa unicidade dinâmica. (E a referencialidade desta operação aponta sempre para o homem enquanto gênero. A universalidade do encaminhamento lukacsiano refere-se, ainda,

a instâncias meta-lógicas: antropológicas. O homem enquanto gênero, enquanto humanidade, é o parâmetro com relação a que Lukács confronta a problemática que enfoca. No entanto, este dimensionamento antropológico não reduz a realidade objetiva a uma função da prática humana: a realidade não esgota o seu modo de ser e produzir-se na mediação daquela prática; eis por que a universalidade lukacsiana repõe sempre questões de ordem ontológica.) Nestas condições, o tratamento a que Lukács submete os fenômenos de que cuida é um tratamento *histórico-sistemático*, garantia da concreção da universalidade alcançada — e garantia contra a abstração da generalidade.

Ora, é evidente que nem todos os problemas colocados a Lukács por seu tempo prestam-se a uma modalidade teórico-crítica como esta. A estrutura de objetividade instaurada pela sociedade capitalista em seu último estágio, o do monopolismo, tende a, no limite, privar de mediações a emergência de todos os fenômenos: estes são imediatamente dados. Por isso, a dissolução do *fetichismo* engendrado aí não depende apenas da argúcia do pensador, nem somente da sua maior ou menor preparação científica: depende, em escala decisiva, do grau de intensidade com que as classes e os grupos sociais empenhados na destruição da sociedade burguesa operam, na sua práxis sócio-política, a superação daquela imediaticidade. Na medida em que, na década de vinte, o movimento operário revolucionário registra o refluxo sintomático do fracasso da revolução no Ocidente, e em que, durante a década seguinte, o socialismo num só país coagulou-se num dogmatismo ideológico-cultural dramático, o suporte sócio-político que o pensamento lukacsiano requeria padece de inequívoca deterioração. A isto deve debitar-se o fato de a correta postura metodológica de Lukács nem sempre ter respondido adequadamente às "questões do dia" [30] — exatamente por serem estas questões as mais diretamente vinculadas àquele suporte sócio-político.

No trato de problemas onde a destruição do fetichismo dependia essencialmente de sensibilidade intelectual e preparação teórico-crítica, Lukács oferece soluções decisivas e adequadas. Quando, porém, o suporte sócio-político da reflexão é dominante na angulação do fenô-

[30] Estes equívocos não se limitam a questões de ordem imediatamente prático-política, como esta exposição acaso poderia sugerir. Na verdade, em certas análises particulares, Lukács viu deformado o seu método por condicionalismos de outra ordem. Como exemplo, pode-se citar a sua atitude diante de Kafka (a este respeito, o leitor interessado pode valer-se da importante introdução de Carlos Nelson Coutinho ao seu ensaio "Kafka: pressupostos históricos e reposição estética." *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, Ed. Grijalbo, 2, 1977).

meno que é o seu objeto, observamos que as soluções lukacsianas são variáveis dos movimentos de fluxo e refluxo do proletariado revolucionário. Aqui, quando a correlação de forças sociais e políticas é adversa à democracia e ao socialismo, vemos Lukács dissolvendo a especificidade dos problemas num jogo heurístico freqüentemente abstrato, de que resultam soluções imediatamente inviáveis ou falsas.

Com efeito, a interação entre a petição de um conhecimento exaustivo dos fenômenos e a urgência de proposições imediatamente práticas é problema de extrema importância (ao nível sócio-político, as relações entre *estratégia* e *tática* reproduzem ampliadamente esta interação). A solução correta das questões aí emergentes não depende tanto da efetiva consciência do que está em causa quanto de uma rápida avaliação das alternativas da ação — determinada em grande medida pela correlação estabelecida no momento da decisão pela práxis sócio-política dos atores sociais. A Lukács faltou, cronicamente, o respaldo daquela correlação em sentido favorável.

Há, aqui, um aparente contra-senso: uma postura metodológica correta conduzindo a soluções equivocadas. Parece-me que a evocação de Hegel, a esta altura, pode ser ilustrativa. É de todos conhecida a contradição entre o *método* de Hegel — para o qual a realidade é sempre um devir — e o *sistema* hegeliano — no qual o Estado prussiano define a última paragem da história. A situação de Lukács é bem diversa: nele, o que se constata é, no tratamento de problemas referidos mais diretamente à prática imediata da vida social ou de problemas cuja abordagem justa depende dominantemente das conjunturas da vida social, uma inadequação entre a metodologia empregada e a estrutura relacional do objeto. No entanto, entre a *contradição* de Hegel e a *inadequação* de Lukács existe um denominador comum: em ambos os casos, as respostas equivocadas se devem menos aos procedimentos do pensador individual que às condições reais que posicionavam seus objetos. Se Hegel não tinha no seu horizonte as novas perspectivas abertas por um movimento operário atuante e organizado, a Lukács faltou o suporte de um socialismo florescente sobre a eclosão da revolução em escala mundial (ou, pelo menos, a perspectiva concreta, a curto prazo, desta eclosão).

Assim, no caso de Lukács, e diferentemente de Hegel, os equívocos práticos e teóricos que cometeu — suas discutíveis interpretações da arte contemporânea, suas ingênuas avaliações de correlações de forças políticas, suas otimistas avaliações do panorama mundial, etc. — não afetam medularmente a validade da sua obra filosófica e crítica; são

produtos de condicionantes sociais que, desde que superados, podem admitir, sem grandes reajustes de princípio, as correções necessárias. Eis por que, de Lukács, não se pode dizer que "acertou no essencial"; em larga medida, poder-se-ia aplicar-lhe uma paráfrase do que ele mesmo disse de Marx: supondo-se que a pesquisa contemporânea possa refutar de fato, todas as suas afirmações particulares, poder-se-ia reconhecer esta refutação sem, no entanto, abdicar dos seus fundamentos metodológicos.

Quanto à posição de Lukács no interior da tradição marxista, a discussão está em aberto: se, para alguns, trata-se de um pensador apenas importante, para muitos entusiastas trata-se mesmo do "quarto clássico do marxismo". Não me parecem corretas nem a subestimação nem a entronização do pensador húngaro; os que o subestimam, fazem-no por ignorância do conjunto da sua obra (bem como das condições em que ele a produziu) ou por simples má-fé ideológica; quanto àqueles que o canonizam, desconhecem a lúcida lição de Prévost, escrevendo logo após a sua morte:

> "o adeus a Georg Lukács deve evitar revestir as cores da hagiografia, se não quisermos mostrar-nos infiéis à sua memória e indignos daquela sede de descoberta que ele manifestou até aos seus últimos dias, com uma abertura de espírito e uma juventude admiráveis" [31].

O que é indiscutível, para os analistas sérios, é a fidelidade de Lukács à obra de Marx. Esta fidelidade à herança marxista é perceptível, e de modo progressivo, em todos os momentos da sua evolução posteriores a 1919. E trata-se de uma fidelidade muito explícita: a fidelidade à ortodoxia marxista definida não como "uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx", mas como "a convicção científica de que com o marxismo dialético foi encontrado o método de pesquisa justo, e que este método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado" [32] no sentido de Marx.

É esta fidelidade que responde, entre outras coisas, pelo fato de Lukács, na década de vinte, quando os *Manuscritos de 1844* ainda restavam inéditos, reencontrar a problemática específica do "jovem" Marx, centrada em torno dos conceitos de práxis e alienação. É ela

[31] Prévost, Claude. *Literatura, política, ideologia*. Lisboa, Moraes Ed., 1976. p. 167.
[32] Cf. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Ed, Minuit, 1965. p. 18.

que responde pela restauração materialista e dialética de categorias propriamente marxianas, como mediação e totalidade. É ela, enfim, que assegura a Lukács a consecução de uma obra onde a amplitude e a profundidade de temas não se traduz num saber enciclopédico, mas expressa a compreensão unitária do processo sócio-histórico.

O marxismo praticado por Lukács apresenta um altíssimo grau de congruência com o projeto marxiano, visível quer na fidelidade metodológica mencionada (e é útil recordar que também Marx conduziu a análise do capitalismo a nível da universalidade), quer na retomada de complexos de questões que os epígonos de Marx desdenharam. Entre estes, destacam-se aqueles que, básicos, tematizam problemas "superestruturais" — problemas filosóficos e culturais. Justamente o resgate da compreensão unitária e dialética do processo sócio-histórico levou Lukács à abordagem de tais problemas, tomados simultaneamente como imbricados na vida social e na sua especificidade. A exploração intensiva de uma das mais fecundas indicações teórico-metodológicas de Marx ("No que concerne à arte, sabe-se que certas épocas de florescimento artístico não estão, de modo algum, condicionadas pela evolução geral da sociedade nem, por conseqüência, pelo desenvolvimento da sua base material" [33]) propiciou-lhe uma eficiente atenção aos fenômenos estéticos e culturais (nesta atenção, seguindo uma célebre sugestão de Engels [34], ele efetuou um notável esforço de objetividade no julgamento crítico das obras de arte).

O tratamento cuidadoso de problemas medularmente culturais indica, outrossim, por seu processamento, outra linha de profunda continuidade com as posições de Marx. No encaminhamento destas questões, Lukács recupera um procedimento típico de Marx e que, na década de vinte, ele mesmo detectara em Lenin e Rosa Luxemburgo; o estudo sócio-analítico da literatura precedente sobre o problema em foco —

> "analisando o desenvolvimento e as transformações bruscas das concepções que precederam... a abordagem do problema, considerando

[33] Cf. *Introduction générale à la critique de l'Économie Politique* (1857). In: *Oeuvres*. Paris, Éd. Pléiade, 1965. t. I, p. 265.
[34] Trata-se do trecho da famosa carta de Engels a Margaret Harkness, de abril de 1888: "Quanto menos explícitos estejam os pontos de vista do autor, melhor será para a obra de arte. O realismo a que me refiro se manifesta, inclusive, independentemente dos pontos de vista do autor" (Cf. Marx, K. e Engels, F. *Sobre el arte*. Buenos Aires, Ed. Estudio, 1967. p. 41). Releva ainda lembrar, aqui, a epígrafe da *Estética I*, escolhida por Lukács dentre um texto marxiano: "Sie wissen es nicht, aber Sie tun es" (Não o sabem, mas o fazem).

cada uma destas etapas do esclarecimento ou da confusão intelectuais no conjunto histórico de suas condições e de suas precedências... coloca-se o próprio processo histórico... [...] A história dos problemas (estudados) torna-se efetivamente uma história dos problemas. A expressão literária ou científica de um problema aparece como expressão de uma totalidade social, como expressão de suas possibilidades, seus limites e seus problemas"[35].

Mas o lugar de Lukács na tradição marxista não resulta apenas desta fidelidade. Envolve ainda, e sobretudo, o espaço de suas contribuições, que, esquematicamente, organizam-se em três níveis: político-ideológico, filosófico e estético.

Ao nível político-ideológico, Lukács reintroduziu, no pensamento marxista, a determinação precisa do fenômeno da *decadência ideológica* da burguesia, clarificando sua gênese, seu desenvolvimento necessário e suas conseqüências. Também lhe é creditada a revelação dos nexos contemporâneos entre reação política e ideologias irracionalistas, desvendando o fenômeno — próprio da etapa imperialista — que denominou *apologia indireta do capitalismo*. Ademais, foi ele quem, nos seus últimos dias, explicitou o socialismo como alternativa possível ao mundo manipulado do capitalismo tardio, alternativa de radicalidade democrática; visualizando o socialismo como *possibilidade objetiva*, Lukács restaurou, na ideologia do socialismo, a síntese de realismo anti-utópico e esperança prometéica que caracterizou o projeto marxiano.

Ao nível filosófico, a contribuição lukacsiana foi decisiva para o processo que o filósofo mesmo, no fim da sua vida, encarava como um renascimento do marxismo. As suas derradeiras tentativas caminham no sentido de operar a análise imanente de sistemas filosóficos determinados, conjugando a sua crítica interna com a pesquisa do seu enraizamento social — exercício interrompido pelo grosso da intelectualidade comunista desde o advento da era stalinista. Também se deve a Lukács a peremptória afirmação do caráter autônomo do marxismo: ele sempre defendeu ardorosamente a idéia de que este possui o instrumental necessário para desvendar os problemas sócio-históricos, sendo-lhe congênito o repúdio à utilização e ao empréstimo de segmentos analíticos oriundos de outros contextos filosóficos e científicos. Além do mais, deve-se a Lukács o fundamento para a compreensão de sistemas contemporâneos, como, por exemplo, o neopositivismo. Mérito seu, ainda, foi a recuperação, em plano inclusivo, de temáticas por longo tempo marginalizadas na literatura marxista, referentes às questões da práxis e da alienação. No entanto, o seu contributo mais notável (e nem por isto menos problemático na sua concretização) foi a tentativa de esclarecimento da natureza mais íntima do marxismo como método de apropriação da ontologia do ser social — a modalidade de apropriação teórica da produção e reprodução da realidade e das relações sócio-humanas.

[35] Cf. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Éd. Minuit, 1965. p. 56.

Mas é no nível estético que se situa a mais original contribuição de Lukács — que lhe valeu até, de alguns discípulos mais ingênuos, o epíteto de "Marx da estética". Neste âmbito, terreno praticamente virgem no marxismo, ele formulou e estabeleceu os princípios gerais para a compreensão da natureza da arte e sua função, bem como de gêneros e obras particulares. Fundamentou ainda a especificidade do estético e a legalidade da sua evolução histórica, numa reflexão sem paralelo no século XX, pela sua sistematização e riqueza categorial, tentando a criação de uma cerrada estética marxista — a par de haver praticado, ao longo de mais de quatro décadas, uma crítica literária de indiscutível relevância.

De qualquer modo, a mencionada fidelidade e este elenco de contribuições não tornam Lukács o "quarto clássico" — entre outras lacunas, cujo preenchimento seria indispensável para alçá-lo ao nível de Marx, Engels e Lenin, inexistem no seu pensamento uma teoria política e um enriquecimento da análise econômico-política[36]. O seu marxismo, com todos os *traços* clássicos, é apenas o *marxismo possível* que resistiu e sobreviveu à crise inicial do socialismo. E isto não é pouco: garante-lhe um duradouro espaço no processo histórico-cultural do século XX.

A verdade essencial do pensamento lukacsiano reside na totalidade teórico-crítica que ele circunscreve. A lição de Hegel é, aqui, mais válida do que nunca: a totalidade é verdadeira enquanto essência a realizar-se por seu desenvolvimento.

Em Lukács, a totalidade teórico-crítica é a metodologia marxista que ele aprofundou e ampliou em meio século de trabalho e vida. So-

[36] Implicitamente, Lukács reconhecia estas lacunas. Não é casual que, nos seus últimos dias, ele insistisse na imperiosa necessidade de escrever um novo *O capital*. Esta preocupação freqüentou, inclusive, o seu esforço na redação da *Ontologia do ser social* (cf., a respeito, o prólogo de A. Scarponi a *Ontologia dell'essere sociale I*. Roma, Ed. Riuniti, 1976).

mente a consideração íntegra deste trabalho e desta vida pode desvelar o núcleo da sua contribuição à cultura: no interior da mais aguda crise histórico-universal — a chamada crise geral do capitalismo e a crise política inicial do socialismo —, o projeto concreto de uma teleologia sócio-histórica radicalmente antropológico-humanista.

Com relação a esta totalidade, não é cabível a hipótese de um marxismo lukacsiano: o pensamento de Lukács é uma *das formulações atuais do marxismo — pretendendo-se modo de compreensão e transformação do mundo no tempo problemático da transição ao "reino da liberdade".*

O valor *da obra de Lukács radica, assim, no fato de haver recolhido, no confronto com a modernidade, o nódulo dos problemas contemporâneos, enlaçando-os com sua gênese e perspectivando-os como específicos de uma etapa crucial em que a humanidade aposta o seu destino.*

Filósofo da hora que se quer a derradeira do mundo burguês e pensador da tardia madrugada do socialismo, Lukács não se recusou a reconhecer a grandeza e a miséria do seu tempo e do seu modo:

> "Questão lateral e a que não posso responder é a de saber se a ponte que tentei lançar entre o passado e o futuro, para e através do presente, será realmente duradoura... Se, nestes tempos desfavoráveis, não consegui estender mais que uma frágil ponte, um dia irão substituí-la por outra, sólida, na medida em que este trânsito alcance a importância que de fato tem para a vida espiritual. Eu, pessoalmente, me contentaria em conseguir facilitar a alguns homens, mesmo que a poucos, o caminho do passado ao futuro, neste confuso período de transição" [37].

Bibliografia

No roteiro biobibliográfico que abre a "Introdução" deste volume, o leitor encontra a titulação e a data das principais obras de Lukács. As melhores informações bibliográficas, ativas e passivas, sobre o pensador húngaro, foram organizadas por Peter Ludz (cf. a coletânea de textos de Lukács por ele preparada sob o título *Schriften zur Literatursoziologie*. Neuwied-Berlim, Luchterhand Verlag, 1961) e por István Mészáros

[37] Cf. o prólogo a *Goethe y su época*. Barcelona-México, Ed. Grijalbo, 1968. p. 23-4.

(cf. o seu livro *Lukács' concept of dialectic*. Londres, Merlin Press, 1972). É de ressaltar que, até agora, não existe um registro absolutamente preciso da totalidade da produção lukacsiana publicada.

A relação seguinte, de bibliografia lukacsiana passiva, não tem outra função que a de oferecer um painel restrito, mas diferenciado, de notícias históricas e juízos críticos referentes ao filósofo marxista.

Livros

ADORNO, Th. W. *Noten zur Literatur*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1963.

ARVON, H. *Georges Lukács ou le front populaire en littérature*. Paris, Éd. Séghers, 1968.

BAHR, E. *La pensée de Lukács*. Toulouse, Édouard Privat, 1972.

BEDESCHI, G. *Introduzione a Lukács*. Bari, Laterza, 1970.

BENSELER, F., org. *Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Lukács*. Neuwied/Berlim, Hermann Luchterhand Verlag, 1965.

BLOCH, E. et al. *Intelletuali e coscienza di classe*. Milão, Feltrinelli Ed., 1977.

BOELLA, L. *Il giovane Lukács*. Bari, De Donato Ed., 1977.

CARBONARA, C. *L'estética del particolare di G. Lukács*. Napoli, 1960.

CASES, C. *Marxismo e neopositivismo*. Torino, G. Einaudi, 1958.

— . *Crítica del marxismo liberal*. Barcelona, Grijalbo, 1970.

CHIARINI, I. *Letteratura e società*. Bari, Laterza, 1959.

COLLETTI, L. *Il marxismo e Hegel*. Bari, Laterza, 1973.

COUTINHO, C. N. *Literatura e humanismo*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1967.

— . *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1972.

FEO, N. de. *Weber y Lukács*. Barcelona, 1972.

FETSCHER, I. *Marxismusstudien*. Tübingen, 1960. III.

FLORES OLEA, V. *Política y dialéctica*. México, 1964.

GALLAS, H. *Marxistische Literaturtheorie*. Neuwied/Berlim, Hermann Luchterhand Verlag, 1971.

GLOWKA, D. *Georg Lukács im Spiegel der Kritik*. Berlim, 1968.

GOLDMANN, L. *Recherches dialectiques*. Paris, Gallimard, 1963.

— . *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1967.

— . *Marxisme et sciences humaines.* Paris, Gallimard, 1970.

— . *Lukács et Heidegger.* Paris, Denoël/Gonthier, 1973.

GUIDUCCI, A. *Dallo zdanovismo allo strutturalismo.* Milão, 1967.

HANS-DIETRICH, S. *Marxistische Ideologie und Allgemeine Kunstheorie.* Tübingen, 1970.

KETTLER, D. *Marxismus und Kultur/Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19.* Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1967.

KOCH, H., org. *Georg Lukács und der Revisionismus.* Berlim, Aufbau, 1960.

KOFLER, L. *Arte abstracto y literatura del absurdo.* Barcelona, Barral, 1970.

— . *Zur Theorie der modernen Literatur.* Neuwied, 1972.

KONDER, L. *Os marxistas e a arte.* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1967.

LICHTHEIM, G. *As idéias de Lukács.* S. Paulo, Ed. Cultrix, 1973.

LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács, 1909/1929.* Paris, P.U.F., 1976.

— . *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács).* Barcelona, Ed. Fontamara, 1978.

— . et al. *Western marxism/A critical reader.* Londres, Verso, 1977.

MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique.* Paris, Gallimard, 1955.

MERQUIOR, J. G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin.* Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1969.

MÉSZÁROS, I. *La rivolta degli intellectuali in Ungheria.* Torino, G. Einaudi, 1958.

— , org. *Aspects of history and class consciousness.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

NETTO, J. P. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa.* Lisboa, Seara Nova, 1978.

PARKINSON, G. H. R., org. *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas.* Barcelona-México, Grijalbo, 1973.

PERLINI, T. *Utopia e prospettiva in G. Lukács.* Bari, Dedalo, 1968.

PIANA, G., et al. *El joven Lukács. Cuadernos de Pasado y Presente.* Córdoba, Ed. Pasado y Presente, 16, 1970.

POSADA, F. *Lukács, Brecht e a situação atual do realismo socialista.* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970.

RADDATZ, F. J. *Georg Lukács.* Madri, Alianza, 1975.

RÉVAI, J. *La littérature et la démocratie populaire (Á propos de Georges Lukács).* Paris, Les Éditions de la Nouvelle Critique, 1950.

ROSSI, P. *Lo storicismo tedesco contemporaneo.* Torino, 1956.

RUSCONI, G. *Teoría crítica de la sociedad.* Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969.

URANGA, E. *La estética de Lukács.* México, 1958.

VACATELLO, M. *Lukács. Da "Storia e coscienza di classe" al giudizio sulla cultura borghese.* Florença, La Nuova Italia, 1968.

VACCA, G. *Lukács o Korsch?.* Bari, Laterza, 1969.

VRANICKI, P. *Storia del marxismo.* Roma, Riuniti, 1972.

Artigos

ANCARINI, U. Forme della soggettività e processo lavorativo in Lukács. *Aut Aut*, Milão, 157/158, jan.-abr. 1977.

ARATO, A. Lukács' theory of reification. *Telos.* St. Louis, 11, 1972.

BOELLA, L. Il rapporto di teoria e prassi nell'ontologia dell'essere sociale/Note sul marxismo dell'ultimo Lukács. *Aut Aut*, Milão, 157/158, jan.-abr. 1977.

CRAIB, I. Lukács and the marxist criticism of Sociology. *Radical Philosophy*, Londres, 17, verão 1977.

DAGHINI, G. Reconsideración de la "teoría de la ofensiva" en *Historia y conciencia de clase. Cuadernos de Pasado y Presente*, Córdoba, 16, 1970.

FEENBERG, A. Lukács et la critique du marxisme orthodoxe. *L'Homme et la Société*, Paris, 31/32, jan.-jun. 1974.

GABEL, J. Le lukacsisme aux États-Unis (A propos de la revue *Telos*). *L'Homme et la Société*, Paris, 31/32, jan.-jun. 1974.

HELLER, A. A estética de Georg Lukács. *Hora*, Juiz de Fora, 2, dez. 1972.

— . Un dialogo del Giovane Lukács. *Aut Aut*, Milão, 157/158, jan.-abr. 1977.

JAY, M. The concept of totality in Lukács and Adorno. *Telos*, St. Louis, 32, 1977.

KONDER, L. Rebeldia, desespero e revolução no jovem Lukács. *Temas de Ciências Humanas*, S. Paulo, 2, 1977.

LOPEZ-SORIA, J. I. Lukács y el drama moderno. *Teorema*, Valencia, V, 3/4, 1975.

— . L'expérience théâtrale de Lukács. *L'Homme et la Société*, Paris, 43/44, jan.-jun. 1977.

LÖWY, M. Notes sur Lukács et Gramsci. *L'Homme et la Société*, Paris, 35/36, jan.-jun. 1975.

— . Lukács et Rosa Luxemburgo. *L'Homme et la Société*, 43/44, jan.-jun. 1977.

MACCIÒ, M. Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács. *Cuadernos de Pasado y Presente*, Córdoba, 16, 1970.

MARKUS, G. L'âme et la vie: le jeune Lukács et le probleme de la culture. *L'Homme et la Société*, Paris, 43/44, jan.-jun. 1977.

NETTO, J. P. Lukács e a Sociologia. *Contexto*, S. Paulo, 1, nov. 1976.

— . Possibilidades estéticas em *História e consciência de classe*. *Temas de Ciências Humanas*, S. Paulo, 3, 1978.

— . Das obras de juventude de G. Lukács. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 3, 1978.

— . Lukács e a problemática cultural da era stalinista. *Temas de Ciências Humanas*, S. Paulo, 6, 1979.

PIANA, G. Notas sobre *Historia y conciencia de clase*. *Cuadernos de Pasado y Presente*, Córdoba, 16, 1970.

PICCONE, P. Dialectic and materialism in Lukács. *Telos*, St. Louis, 11, 1972.

ROCHLITZ, R. Lukács et Heidegger/Suites d'un débat. *L'Homme et la Société*, Paris, 43/44, jan-jun. 1977.

SCHAFF, A. Conscience d'une classe et conscience de classe (En marge de l'ouvrage de G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*). *L'Homme et la Société*, Paris, 26, out-dez. 1972.

SWINGEWOOD, A. e SONOLET, D. La théorie de la littérature de Lukács. *L'Homme et la Société*, Paris, 26, out-dez. 1972.

VIGORELLI, A. Critica del socialismo burocratico e teoria della vita quotidiana nella scuola di Lukács. *Aut Aut*, Milão, 157/158, jan-abr. 1978.

VV. AA. Annotazioni sull' ontologia per il compagno Lukács. *Aut Aut*, Milão, 157/158, jan-abr. 1977.

TEXTOS DE LUKÁCS

Seleção e Revisão técnica da tradução:
José Paulo Netto

Tradução: José Paulo Netto e
Carlos Nelson Coutinho

I. MARXISMO E QUESTÕES DE MÉTODO NA CIÊNCIA SOCIAL

1. O MARXISMO ORTODOXO *

"Os filósofos *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; agora, trata-se de transformá-lo" (MARX. *Teses sobre Feuerbach*).

O que é o marxismo ortodoxo? — esta questão, na verdade muito simples, tornou-se, tanto nos círculos burgueses quanto proletários, o objeto de múltiplas discussões. Mas, pouco e pouco, pareceu norma de bom-tom científico o ridicularizar toda profissão de fé na ortodoxia marxista. Dado o desacordo reinante, à primeira vista, inclusive no campo "socialista", sobre o problema de saber quais as teses constituintes da quintessência do marxismo e, conseqüentemente, quais as que se tem o "direito" de contestar, ou mesmo de rejeitar, sem, no entanto, deixar de reivindicar o título de marxista "ortodoxo", afigurou-se progressivamente como "não-científico" fazer a exegese escolástica — à moda do

* A primeira redação deste texto é de março de 1919 e, para sua publicação em livro, em 1923, Lukács submeteu-a a sensíveis modificações. Constituindo o primeiro ensaio do célebre *História e consciência de classe*, "O marxismo ortodoxo" é um texto clássico da metodologia marxista precisamente por atribuir e conceder à *categoria da totalidade* e às *mediações* a proeminência no processo de conhecimento do ser social.
Fontes: LUKÁCS, G. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlim, Der Malik-Verlag, 1923; *Histoire et conscience de classe*. Paris, Éd. Minuit, 1974; *Historia y conciencia de clase*. México, Ed. Grijalbo, 1969; *Storia e coscienza di classe*. Milano, Sugar Ed., 1967. Trad. por José Paulo Netto.

estudo bíblico — de citações de obras antigas e em parte "superadas" pela crítica moderna, investigar nelas e somente nelas uma fonte de verdade, ao invés de se dedicar "sem preconceitos" ao estudo dos "fatos". Se a questão se colocasse verdadeiramente assim, a resposta mais apropriada seria evidentemente um sorriso de piedade. Mas o problema não é nem nunca foi tão fácil. Porque, se se supusesse, mesmo sem o admitir, que a pesquisa contemporânea provou a inexatidão "de fato" de todas as afirmações particulares de Marx, um marxista ortodoxo sério poderia reconhecer incondicionalmente todos estes novos resultados e rejeitar totalmente algumas teses singulares de Marx sem, entretanto e por um só momento, obrigar-se a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, pois, adesão acrítica aos resultados da pesquisa de Marx, nem "fé" numa ou noutra tese marxiana ou a exegese de um texto "sagrado". A ortodoxia, em matéria de marxismo, refere-se, ao contrário e exclusivamente, ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, encontrou-se o método correto de investigação e de que este método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido indicado por seus fundadores; mais ainda: implica na convicção de que todas as tentativas de "superar" ou "melhorar" este método conduziram — e necessariamente deveriam fazê-lo — à sua trivialização, transformando-o num ecletismo.

I

A dialética materialista é uma dialética revolucionária. Esta determinação é tão importante e de uma pertinência tão decisiva para a compreensão da sua essência que deve ser primeiramente abordada, antes mesmo que se possa tratar do método dialético em si, para que o problema seja corretamente colocado. Trata-se, aqui, do problema da teoria e da práxis, e não apenas no sentido que Marx lhe atribuía em sua primeira crítica hegeliana, quando afirmava que "a teoria torna-se força material quando assumida pelas massas" [1]. A questão, antes, é a de pesquisar, tanto na teoria quanto na modalidade da sua penetração nas massas, os momentos e as determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução; trata-se de desenvolver a essência prática da teoria a partir dela mesma e da relação que estabelece com

[1] MARX, K. *Nachlass* [Póstumos]. I, p. 392.

seu objeto. Porque, sem isto, aquele "assumir pelas massas" poderia ser uma aparência vazia. Poderia ocorrer que as massas, movidas por impulsos muito diferentes, agissem em direção a objetivos diferentes e que a teoria possuísse, para seu movimento, um conteúdo puramente contingente, que ela seja uma forma pela qual as massas elevem à consciência sua ação socialmente necessária ou casual, sem que este ato de tomada de consciência esteja ligado, essencial e realmente, à própria ação.

Marx, no mesmo texto, expressou claramente as condições de possibilidade de uma tal relação entre a teoria e a práxis:

> "Não é suficiente que o pensamento tenda para a realidade; a realidade mesma deve tender para o pensamento" [2].

E, num escrito anterior:

> "Evidencia-se, pois, que desde muito o mundo tem a imagem de uma coisa de que, para ser possuída realmente, basta apenas possuir a consciência" [3].

Somente esta relação da consciência para com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis. É somente quando a tomada de consciência implica a *operação decisiva* que o processo histórico deve efetuar em direção a seu próprio fim (fim que é constituído pela vontade humana, mas que independe do arbítrio e não é uma invenção do espírito humano) que a função histórica da teoria consiste em tornar praticamente possível esta operação. Quando se dá uma situação histórica na qual o conhecimento exato da sociedade vem a ser, para uma classe, a condição imediata da sua auto-afirmação na luta; quando, para esta classe, o conhecimento de si significa, simultaneamente, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, em conseqüência, para um tal conhecimento, esta classe é ao mesmo tempo sujeito e objeto, a teoria, deste modo, intervindo *imediata* e *adequadamente* sobre o processo da revolução social — eis quando a unidade da teoria e da práxis, condição prévia da função revolucionária da teoria, torna-se possível.

Uma tal situação surgiu com a emergência do proletariado na história.

[2] Id., ibid., p. 393.
[3] Id., ibid., p. 382-3. [Trata-se de uma carta a Ruge, datada de setembro de 1843. (N. do T.)]

"Quando o proletariado — afirma Marx — anuncia a dissolução da ordem atual do mundo, apenas explicita o segredo da sua própria existência, pois ele constitui a efetiva dissolução desta ordem."[4]

A teoria que propõe esta dissolução não se vincula à revolução de modo mais ou menos contingente e por laços frouxos e desconhecidos: por sua essência, ela é a expressão pensada do próprio processo revolucionário. Nela, cada etapa deste processo é apreendida de tal modo que pode ser generalizada e comunicada, utilizada e desenvolvida. Na medida em que a teoria é a apreensão e a consciência de uma operação necessária, ela se transforma, ao mesmo tempo, em condição prévia e indispensável da operação seguinte.

O esclarecimento desta função da teoria abre a via, concomitantemente, ao conhecimento da sua essência teórica, ou seja: ao método da dialética. Muitas confusões introduziram-se nos debates sobre o método dialético porque esta questão basicamente decisiva foi negligenciada — e, quer criticando-se os desenvolvimentos de Engels no *Anti-Dühring* (determinantes para a ulterior evolução da teoria), tidos por alguns como incompletos, até insuficientes, ou quer considerando-os como clássicos, é preciso reconhecer de fato que a eles falta exatamente esta dimensão. Com efeito, Engels descreve a conceptualização do método dialético opondo-a à conceptualização "metafísica"; ele sublinha com argúcia que, no método dialético, a rigidez dos conceitos (e dos objetos a eles correspondentes) é dissolvida, que a dialética é um processo contínuo de passagem fluida de uma determinação a outra, uma permanente ultrapassagem de oposições, que ela é a superação de uma em outra — e que, portanto, a causalidade unilateral e rígida deve ser substituída pela ação recíproca. Mas o aspecto mais essencial desta ação recíproca, *a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história*, não é mencionado e, menos ainda, colocado no centro (como deveria ser) das considerações metodológicas. Ora, privado desta determinação, o método dialético (ainda que com a manutenção, em última análise puramente formal, da "fluidez" dos conceitos) deixa de ser um método revolucionário. A diferença com a "metafísica" não é mais pesquisada, então, no fato de que em todo estudo "metafísico" o seu objeto deve permanecer intocado e sem alterações e que, conseqüentemente, o estudo mantém-se

[4] Id., ibid., p. 398. [Neste ponto, Lukács remete o leitor ao ensaio "A consciência de classe", texto também inserto em *História e consciência de classe*. Uma versão brasileira deste ensaio encontra-se em VELHO, O. G. et al., orgs. *Estrutura de classes e estratificação social*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1966. (N. do T.)]

numa perspectiva meramente *intuitiva**, que não se torna prática — enquanto que, para o método dialético, a *transformação da realidade* constitui o problema central. Negligenciada esta função nuclear da teoria, a superioridade da conceptualização "fluida" põe-se como realmente problemática: coloca-se como uma questão puramente "científica". O método pode ser rejeitado ou aceito, segundo o estado da ciência, sem que a atitude fundamental diante da realidade e sem que seu caráter transformável ou imutável sofra a menor modificação. A impenetrabilidade, a natureza "fatal" e imutável da realidade, sua conformidade a leis no sentido do materialismo burguês, intuitivo, e da economia clássica (que lhe é afim) podem mesmo reforçar-se, como ocorre entre os chamados machistas, mesmo que inseridos no interior do marxismo. Que o pensamento de Mach possa engendrar um voluntarismo — igualmente burguês — não contradiz em nada esta afirmação. Fatalismo e voluntarismo só são contraditórios numa perspectiva não-dialética e não-histórica. Para a concepção dialética da história, eles são pólos unidos por um vínculo de complementaridade recíproca, reflexos mentais em que se exprime claramente o antagonismo da ordem social capitalista — a impossibilidade de resolver seus problemas no seu próprio interior.

Eis por que toda tentativa para aprofundar o método dialético de maneira "crítica" conduz necessariamente a uma trivialização. De fato, o ponto de partida metodológico de toda tomada de posição "crítica" consiste justamente na separação entre método e realidade, pensamento e ser; ela vê precisamente nesta separação o progresso que lhe deve ser creditado como um mérito na direção de uma ciência de caráter autenticamente científico, em oposição ao materialismo grosseiro e não-crítico do método marxista. É claro que as "críticas" são livres para reclamar este crédito, mas é preciso constatar que não se está movendo no sentido que constitui a essência mais íntima do método dialético. Quanto a isto, Marx e Engels exprimiram-se sem ambigüidades.

"Desta forma, a dialética é reduzida à ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior quanto do pensamento humano — a duas séries de leis *idênticas no fundo*...".

* Em alemão, *Anschauende*. Na versão francesa, K. Axelos e J. Bois fizeram notar que a palavra, na acepção utilizada por Lukács, não tem nada a ver com a *intuição* bergsoniana. Segundo Giovanni Piana, responsável pela tradução italiana de *História e consciência de classe*, a significação precisa do termo está relacionada com o seu uso, por Marx, na primeira e na nona *Teses sobre Feuerbach*. Para a mesma interpretação aponta o tradutor espanhol, Manuel Sacristán, que verteu o termo por *contemplativa*. (N. do T.)

como diz Engels [5]. Ou, como Marx escreveu, de modo mais preciso:

> "Como em geral em *toda ciência social histórica*, é preciso sempre observar, no estudo do movimento das categorias econômicas..., que *as categorias* expressam *formas de existência* e *condições de existência*..." [6].

Quando este sentido do método dialético é obscurecido, ele aparece necessariamente como um suplemento inútil, um simples ornamento da "sociologia" ou da "economia" marxista. Aparece mesmo como um obstáculo ao estudo "concreto" e "imparcial" dos "fatos", como uma construção vazia por intermédio da qual o marxismo violentaria os fatos. Bernstein exprimiu — do modo mais claro e com a formulação mais precisa — esta objeção ao método dialético, em parte por causa da sua própria "imparcialidade", coroada pela sua falta de conhecimentos filosóficos. No entanto, as conseqüências reais, políticas e econômicas, que ele deduz do seu desejo de liberar o método das "ciladas dialéticas" do hegelianismo mostram claramente aonde leva este caminho. Mostram que é necessário justamente eliminar a dialética do materialismo se se quer fundar uma teoria conseqüente do oportunismo, da "evolução" sem revolução, da "passagem natural" e sem luta ao socialismo.

II

Aqui, imediatamente, deve colocar-se uma questão: o que significam, do ponto de vista metodológico, estes pretensos fatos que toda literatura revisionista idolatra? Em que medida se pode ver neles fatores de orientação para a ação do proletariado revolucionário?

Evidentemente, todo conhecimento da realidade parte de fatos. Trata-se, apenas, de saber quais dados da vida merecem (e em qual

[5] ENGELS, F. *Feuerbach* [Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã]. p. 38. [Os grifos são de Lukács. (N. do T.)]

[6] MARX, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da Economia Política]. p. XLIII. Esta limitação do método à realidade histórico-social é muito importante. Os equívocos suscitados pela maneira engelsiana de expor a dialética derivam essencialmente de que Engels — seguindo o mau exemplo de Hegel — estendeu o método dialético ao conhecimento da natureza. Mas as determinações decisivas da dialética (ação recíproca do sujeito e do objeto, unidade da teoria e da práxis, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento da sua modificação no pensamento, etc.) não se encontram no conhecimento da natureza. Lamentavelmente, não posso discutir detalhadamente, neste local, estas questões.

contexto metodológico) ser considerados como fatos importantes para o conhecimento. O empirismo estreito, naturalmente, contesta que os fatos só sejam efetivamente relevantes no interior de uma qualquer elaboração metodológica — variável segundo o objetivo do conhecimento. Ele crê poder encontrar em todo dado, em toda cifra estatística, em todo fato bruto da vida econômica, um fato importante para si. Um tal empirismo não vê que a mais simples enumeração de "fatos", a justaposição mais isenta de comentários é já uma "interpretação", que já a este nível os fatos são tomados a partir de uma teoria, de um método, que eles são abstraídos do contexto da vida onde originalmente se encontravam e introduzidos no contexto de uma teoria. Os oportunistas, mais refinados, e apesar da sua instintiva e profunda repugnância por toda teoria, não repetem simplesmente este argumento; mas invocam o método das ciências da natureza, a modalidade como estas são capazes de mediatizar os fatos "puros" pela observação, pela abstração e pela experimentação e fundar as suas relações, opondo este ideal de conhecimento às construções forçadas do método dialético.

O caráter especioso do argumento radica em que o desenvolvimento mesmo do capitalismo tende a produzir uma estrutura de sociedade que vai ao encontro de tais procedimentos do pensamento. Mas, justamente aqui e por causa disto, necessitamos do método dialético para não sucumbir à ilusão social assim produzida, para — além desta ilusão — poder entrever a essência. Com efeito, os "puros" fatos das ciências da natureza surgem assim: um fenômeno da vida é deslocado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite o estudo das leis a que está submetido, sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Este processo é possível porque os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão e relações numéricas. Os oportunistas jamais se conscientizam de que é do caráter do capitalismo produzir os fenômenos desta maneira. Marx descreve de um modo muito penetrante um semelhante "processo de abstração" da vida ao tratar do trabalho, mas ele não se esquece de insistir, de modo igualmente penetrante, sobre o fato de esta ser uma característica *histórica* da sociedade capitalista:

> "Assim, as abstrações mais gerais só se desenvolvem na evolução concreta mais rica onde um traço aparece comum a vários fenômenos, comum a todos. Então, ele deixa de poder ser pensado unicamente sob forma particular" [7].

[7] Id., ibid., p. XL.

Esta tendência da evolução capitalista vai ainda mais longe: o caráter fetichista das formas econômicas, a reificação de todas as relações humanas, a extensão crescente de uma divisão do trabalho que atomiza abstrata e racionalmente o processo de produção sem levar em conta as possibilidades e as capacidades humanas dos produtores imediatos — tudo isto transforma os fenômenos sociais e sua apreensão. Daí o surgimento de fatos "isolados", de conjuntos isolados de fatos, de setores particulares com legalidade própria (teoria econômica, direito, etc.) que se afiguram, na sua aparência imediata, como largamente elaborados pelo estudo científico. E pode parecer particularmente "científico" levar ao extremo e elevar a nível de ciência esta tendência já inerente aos próprios fatos, enquanto que a dialética — por oposição a estes fatos e a estes sistemas parciais isolados e isolantes —, insistindo sobre a unidade concreta do todo e denunciando esta ilusão como ilusão necessariamente produzida pelo capitalismo, aparece como uma simples construção.

O caráter não-científico deste método aparentemente tão científico reside em que ele não apreende o *núcleo histórico* dos fatos que lhe servem de base e negligencia este núcleo. Não há aqui somente uma fonte de erro (que sempre escapa a este método), sobre a qual Engels explicitamente insistiu. O cerne desta fonte de erro está em que a estatística e a teoria econômica "exata" construída a partir dela se arrastam penosamente atrás da evolução:

> "Por isto, quando se trata da história contemporânea, freqüentemente se verá obrigado a tomar este fator decisivo como constante e a situação econômica encontrada no princípio do período em questão como uma situação dada e imutável para todo o período, ou então a só considerar como transformações da situação aquelas que emergem dos acontecimentos já manifestos, razão pela qual elas mesmas podem evidenciar-se" [8].

Nesta passagem já se nota que, como a estrutura da sociedade capitalista vem ao encontro do método das ciências da natureza, porque nisto reside a condição social prévia da sua exatidão, há neste estado de fato algo inteiramente problemático. Se, com efeito, a estrutura interna dos "fatos" e a estrutura das suas relações são apreendidas em sua própria essência de um modo histórico, quer dizer: como implicadas num processo de

[8] MARX, K. Enleitung [Introdução]. In: *Klassemkämpfe* [As lutas de classe]. p. 8-9. Não se poderia esquecer que a "exatidão nas ciências da natureza" pressupõe justamente a "constância" dos elementos. Esta exigência metodológica já é colocada por Galileu.

revolução ininterrupta, é preciso verdadeiramente perguntar quando se comete a maior inexatidão científica: quando se tomam os "fatos" sob uma forma de objetividade dominada por leis sobre as quais deve-se ter a certeza (ou, pelo menos, a probabilidade) metodológica de que elas não são válidas para estes fatos ou quando, conscientemente, inferem-se as conseqüências desta situação, adotando-se desde o início uma atitude crítica frente à "exatidão" assim alcançada e dirigindo-se a atenção sobre os momentos em que esta essência histórica, esta modificação decisiva, manifesta-se realmente?

O caráter histórico dos "fatos" que a ciência acredita tomar "puramente" aparece, entretanto, de outro modo ainda mais nefasto. Estes fatos estão, com efeito, como produtos da evolução histórica, não apenas implicados numa contínua transformação, mas, ainda, *eles são (precisamente na estrutura da sua objetividade) produtos de uma época histórica determinada — a época do capitalismo.* Conseqüentemente, esta "ciência", que reconhece como fundamento do valor científico o modo pelo qual os fatos são imediatamente dados e como ponto de partida da conceptualização científica a sua forma de objetividade, esta ciência se coloca, simples e dogmaticamente, sobre o terreno da sociedade capitalista, aceitando sem crítica a sua essência, a sua estrutura de objetividade, as suas leis como fundamento imutável da "ciência". Para avançar desses "fatos" aos fatos na acepção verdadeira da palavra, é preciso penetrar o seu condicionamento histórico enquanto tal e abandonar a perspectiva a partir da qual eles são dados como imediatos: é preciso submetê-los a um tratamento histórico-dialético, porque, como Marx o disse,

> "a estrutura definitiva das relações econômicas, tal como elas se mostram à superfície em sua existência real e, por conseguinte, também nas representações pelas quais os portadores e os agentes destas relações procuram compreendê-las, é muito diferente e, de fato, contrária à sua forma interna, essencial mas oculta, e ao conceito que aí lhe corresponde" [9].

Se, pois, os fatos devem ser tomados corretamente, convém inicialmente apreender, clara e exatamente, esta diferença entre a sua existência real

[9] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. III, I, p. 188; igualmente, p. 21, 297 et seqs. Esta distinção entre a existência (que se decompõe em seus momentos dialéticos da aparência, do fenômeno e da essência) e a realidade provém da lógica de Hegel. Infelizmente, não é possível desenvolver aqui como toda a conceptualização d' *O capital* inspira-se nestas distinções. Também a distinção entre a representação e o conceito vem de Hegel.

e seu núcleo interior, entre as representações que deles se formam e os seus conceitos. Esta distinção é a primeira condição prévia de um estudo realmente científico que, segundo as palavras de Marx, "seria supérfluo se a forma fenomênica e a essência das coisas coincidissem imediatamente" [10]. Trata-se, de uma parte, de arrancar os fenômenos de sua forma imediatamente dada, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados a seu núcleo e a sua essência e tomados em sua essência mesma, e, doutra parte, de alcançar a compreensão deste caráter fenomênico, desta aparência fenomênica, considerada como sua forma de aparição *necessária*. Esta forma de aparição é necessária em razão de sua essência histórica, em razão de sua gênese no interior da sociedade capitalista. Esta dupla determinação, este reconhecimento e esta ultrapassagem simultâneos do ser imediato é precisamente a relação dialética. A estrutura conceitual interna d'*O capital* causou justamente as maiores dificuldades ao leitor superficial, que aceita de maneira não-crítica as categorias de pensamento próprias ao desenvolvimento capitalista, porque, de um lado, a exposição leva ao limite o caráter capitalista de todas as formas econômicas e constrói um meio conceitual em que estas formas atuam em estado puro, descrevendo uma sociedade que "corresponde à teoria" (logo, uma sociedade inteiramente capitalizada, composta unicamente por proletários e capitalistas), e porque, de outro lado, embora esta concepção conduza a um certo resultado, embora este mundo de fenômenos se cristalize no plano teórico, a conclusão alcançada se encontra dissolvida enquanto simples aparência, reflexo invertido de relações invertidas, reflexo que é somente "a expressão consciente do movimento aparente".

É somente neste contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do devir histórico) numa *totalidade*, que o conhecimento dos fatos torna-se possível como conhecimento da *realidade*. Este conhecimento parte das determinações simples, puras, imediatas e naturais (no mundo capitalista) que já caracterizamos, para avançar sobre elas no sentido do conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução, no pensamento, da realidade. Esta totalidade concreta nunca é dada imediatamente ao pensamento. Marx diz:

> "O concreto é concreto porque é a síntese de várias determinações, logo, unidade do múltiplo" [11].

[10] Id., ibid., III, II, p. 352.

[11] MARX, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da Economia Política]. p. XXXVI.

Aqui, o idealismo cai na ilusão que consiste em confundir este processo de reprodução da realidade com o processo de construção da própria realidade. Porque,

> "no pensamento, ele [o concreto] aparece como um processo de síntese, como um resultado e não como ponto de partida, embora seja o ponto de partida real e também, por conseqüência, o ponto de partida da intuição e da representação".

O materialismo vulgar, ao contrário (mesmo se, em Bernstein e outros, toma o aspecto mais moderno), contenta-se com a reprodução das determinações imediatas e simples da vida social. Ele acredita ser particularmente "exato" ao aceitar tais determinações sem nenhuma análise maior, sem relacioná-las à totalidade concreta, abandonando-as a seu isolamento abstrato e tentando explicá-las por leis abstratas, não vinculadas a uma totalidade concreta. No dizer de Marx,

> "o tosco e o vazio conceitual residem precisamente no fato de relacionar de modo puramente contingente o que está relacionado de maneira orgânica, e no fato de transformar esta relação em relação meramente reflexiva" [12].

O tosco e o vazio conceitual de tais relações meramente reflexivas consistem, sobretudo, em que, por elas, o caráter histórico e transitório da sociedade capitalista é obscurecido e estas determinações aparecem como categorias intemporais, eternas, comuns a todas as formas de vida social. Isto se revela de modo grosseiro na economia burguesa vulgar, mas, pouco tempo depois, o marxismo vulgar trilhou o mesmo caminho. Na medida em que o método dialético, e, com ele, a predominância metodológica da totalidade sobre os momentos particulares foram abandonados, na medida em que as partes não encontravam mais o seu conceito e a sua verdade no conjunto e, ao contrário, na medida em que o todo era eliminado da pesquisa como não-científico ou reduzido a uma simples "idéia" ou a uma "soma" das partes, a relação reflexiva das partes isoladas devia aparecer necessariamente como uma lei eterna de toda sociedade humana — porque a afirmação de Marx, segundo a qual "as relações de produção de toda sociedade constituem um todo" [13] é o ponto de partida metodológico e a chave para o conhecimento *histórico* das

[12] Id., ibid., p. XIX. A categoria da relação reflexiva também provém da lógica de Hegel.

[13] MARX, K. *Elend der Philosophie* [Miséria da Filosofia]. p. 91.

relações sociais. Toda categoria parcial isolada pode ser tratada e pensada (neste isolamento) como estando sempre presente durante toda a evolução da sociedade humana (se não se encontra numa sociedade, é então uma "exceção" que confirma a regra). A distinção real das etapas de evolução histórica se expressa de modo muito menos claro e unívoco nas transformações a que estão submetidos os elementos parciais isolados do que nas alterações súbitas *de sua função* no processo de conjunto da história, de suas relações com o conjunto da sociedade.

III

Esta concepção dialética da totalidade, que aparentemente se afasta tanto da realidade imediata e que, também aparentemente, constrói esta realidade de maneira "não-científica" — esta concepção é, de fato, o único método que pode apreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento. A totalidade concreta é, portanto, a categoria autêntica da realidade [14]. A correção desta perspectiva revela-se, no entanto, em toda a sua clareza quando colocamos no centro da nossa investigação o substrato material real de nosso método, a sociedade capitalista e seu imanente antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção. O método das ciências da natureza, que constitui o ideal metodológico de toda ciência reflexiva e de todo revisionismo, não reconhece em seu objeto nem contradição nem antagonismo — se ele encontra, apesar de tudo, uma contradição entre diferentes teorias, vê aí, tão-somente, um índice do caráter inacabado do grau de conhecimento até então alcançado. As teorias que se contradizem devem encontrar nestas mesmas contradições os seus limites; elas devem, pois, ser conseqüentemente modificadas e submetidas a teorias mais gerais em que as contradições desaparecerão definitivamente. No caso da realidade social, em compensação, estas contradições não são índices de uma imperfeita apreensão científica da sociedade, mas *estão vinculadas, de modo indissolúvel, à essência da realidade mesma, à essência da sociedade capitalista.* Sua superação no conhecimento da sociedade não faz com que elas deixem de ser contradições. Ao contrário, elas são compreendidas como contradições necessárias, como fundamento antagônico desta ordem de produção. Quando a teoria, enquanto conhecimento da totalidade, abre a via à superação destas contradições, à sua supressão, fá-lo mostrando as *tendências reais* do processo de desenvolvimento da sociedade que são chamadas para ultrapassar *realmente* estas contradições na realidade social, no curso do desenvolvimento social.

[14] Para o leitor que se interessa mais particularmente pelo problema metodológico, gostaríamos de lembrar que, na lógica de Hegel também, a questão da relação do todo com as partes constitui a passagem dialética da existência à realidade. É preciso sublinhar, ainda, que o problema das relações entre o interno e o externo é, ele também, um problema da totalidade (HEGEL. *Werke* [Obras]. IV, p. 156 et seqs.; as citações da *Logik* [Lógica] são extraídas da segunda edição).

A oposição entre o método dialético e o método "crítico" (ou o método materialista vulgar, ou o método de Mach, etc.), nesta perspectiva, é, ela mesma, um problema social. O ideal epistemológico das ciências da natureza, que, aplicado à natureza, serve ao progresso da ciência, quando aplicado à evolução social revela-se um instrumento de combate ideológico da burguesia. Para esta, é uma questão vital, de um lado, conceber a sua própria ordem produtiva como constituída por categorias válidas intemporalmente e destinadas a existir perpetuamente graças às leis eternas da natureza e da razão e, de outro, de considerar as contradições que inevitavelmente se impõem ao pensamento não como fenômenos pertencentes à essência mesma desta ordem produtiva, mas como simples fatos superficiais. O método da economia clássica nasce desta necessidade ideológica, mas, enquanto conhecimento científico, também encontrou os seus limites nesta estrutura da realidade social, no caráter antagônico da produção capitalista. Por exemplo: se um pensador do nível de Ricardo nega "a necessidade da ampliação do mercado em correspondência com o aumento da produção e da acumulação do capital", ele o faz (inconscientemente, é claro) para não ser compelido a reconhecer a obrigatoriedade das crises, nas quais se revela, da maneira mais brutal, o antagonismo de fundo da produção capitalista, o fato de que "o modo de produção burguês implica uma limitação do livre desenvolvimento das forças produtivas" [15]. O que, em Ricardo, ainda é produto da boa-fé, transforma-se, na economia vulgar, numa apologia conscientemente falsificadora da sociedade burguesa. E ao esforçar-se, seja para eliminar sistematicamente o método dialético da ciência proletária, seja para melhorá-lo numa perspectiva "crítica", o marxismo vulgar, querendo-o ou não, chega a idêntico resultado. Assim, da maneira talvez a mais grotesca, Max Adler, que pretendia separar, de um ponto de vista crítico, a dialética enquanto método, enquanto movimento do pensamento, da dialética do ser, enquanto metafísica, chega, no cúmulo

[15] MARX, K. *Theorien über den Mehrwert* [Teorias sobre a mais-valia]. II, II, p. 305-9.

da "crítica", a este resultado: distinguir das duas precedentes a dialética enquanto "elemento de ciência positiva", a que "sempre se faz referência liminar quando se fala de uma dialética real no interior do marxismo". Esta dialética, que ele gostaria de melhor chamar de "antagonismo..., constata simplesmente uma oposição que existe entre o interesse egoísta do indivíduo e as formas sociais em que este se insere"[16]. Com isto, dissolve-se o antagonismo econômico objetivo que se expressa nas *lutas de classes* num conflito entre *o indivíduo e a sociedade*, a partir do qual não se podem compreender como necessários nem a emergência, nem os problemas internos, nem o declínio da sociedade capitalista — e cujos resultados, querendo-se ou não, significam um retorno à filosofia kantiana da história. Ademais, também a estrutura da sociedade burguesa é fixada como uma forma universal da sociedade humana em geral, porque o problema básico a que se atém Max Adler — o da "dialética real, ou, melhor ainda, do antagonismo" — é apenas uma das formas típicas nas quais se exprime, sobre o plano ideológico, o caráter antagônico da ordem social capitalista. Nada é essencialmente alterado pelo fato de esta eternização do capitalismo operar-se a partir do fundamento econômico ou de formações ideológicas, de forma ingênua e inocente ou sofisticadamente crítica.

Assim, com a recusa ou a minimização do método dialético, perde-se a inteligibilidade da história. Obviamente, não se trata de afirmar que certas personalidades ou épocas históricas só poderiam ser descritas de maneira mais ou menos exata através do método dialético. Trata-se, antes, da impossibilidade, sem o método dialético, de compreender a história enquanto *processo unitário*. (Esta impossibilidade manifesta-se, na ciência burguesa, de um lado, nas construções abstratas e sociológicas da evolução histórica, do tipo A. Comte e Spencer — cujas contradições internas foram postas a nu pela moderna teoria burguesa da história, especialmente por Rickert —; e, de outro, pela exigência de uma "filosofia da história" cuja relação com a realidade histórica aparece novamente como um problema metodologicamente insolúvel.) Porque a oposição entre a descrição de um aspecto parcial da história e a história como processo unitário não se funda sobre uma simples questão de amplitude, como, por exemplo, a distinção entre histórias particulares e história universal, mas sobre uma oposição metodológica, uma oposição de perspectivas. O problema da compreensão unitária do processo histórico aparece, compulsoriamente, com o estudo de toda época, de

[16] ADLER, Max. *Marxistische Probleme* [Problemas marxistas]. p. 77.

todo setor parcial, etc. E é aqui que se revela a decisiva importância da concepção dialética da totalidade, porque é perfeitamente possível a compreensão e a descrição essencialmente corretas de um acontecimento histórico sem que, daí, diretamente, derive a possibilidade de apreender este mesmo acontecimento no que ele é realmente, em sua função real no interior do todo histórico a que pertence — ou seja, a sua apreensão no bojo da unidade do processo histórico. Um exemplo característico é fornecido pela posição de Sismondi frente ao problema das crises. Sismondi, em última análise, fracassou porque — não obstante a sua aguda crítica do capitalismo — permaneceu prisioneiro das formas de objetividade capitalista e, por isto, mesmo reconhecendo corretamente as tendências imanentes do desenvolvimento, tanto da produção quanto da distribuição, tomou-as como processos dinâmicos independentes, "sem compreender que as relações de distribuição são as relações de produção *sub alia specie*"[17]. Ele sucumbe ao mesmo destino que aniquila a falsa dialética de Proudhon: ele "transforma os diversos fragmentos parciais da sociedade em outras tantas sociedades substantivas"[18].

A categoria da totalidade não dissolve, repetimos, seus momentos constitutivos numa unidade indiferenciada, numa identidade; a forma de emergência da sua independência, da sua autonomia — autonomia que eles possuem na ordem de produção capitalista — mostra-se como pura aparência na medida em que eles são relacionados dialética e dinamicamente, sendo apreendidos como momentos dialéticos e dinâmicos de um todo, também dinâmico e dialético.

> "Concluímos — diz Marx — que produção, distribuição, troca e consumo não são idênticos, mas constituem momentos de uma totalidade, diferenças no interior de uma unidade... Uma forma determinada de produção condiciona formas determinadas do consumo, da distribuição, da troca, assim como *certas relações entre estes diferentes momentos*... Há uma ação recíproca entre estes diferentes momentos; isto é o que se dá em cada conjunto orgânico."[19]

No entanto, é preciso avançar sobre a categoria de ação recíproca, porque, se se a concebe como uma simples ação causal recíproca entre dois objetos imutáveis, não se progride em nada na direção do conheci-

[17] MARX, K. *Theorien über den Mehrwert* [Teorias sobre a mais-valia]. III, p. 55, 93-4.

[18] MARX, K. *Elend der Philosophie* [Miséria da Filosofia]. p. 92.

[19] MARX, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da Economia Política]. p. XXXIV.

da "crítica", a este resultado: distinguir das duas precedentes a dialética enquanto "elemento de ciência positiva", a que "sempre se faz referência liminar quando se fala de uma dialética real no interior do marxismo". Esta dialética, que ele gostaria de melhor chamar de "antagonismo..., constata simplesmente uma oposição que existe entre o interesse egoísta do indivíduo e as formas sociais em que este se insere" [16]. Com isto, dissolve-se o antagonismo econômico objetivo que se expressa nas *lutas de classes* num conflito entre *o indivíduo e a sociedade*, a partir do qual não se podem compreender como necessários nem a emergência, nem os problemas internos, nem o declínio da sociedade capitalista — e cujos resultados, querendo-se ou não, significam um retorno à filosofia kantiana da história. Ademais, também a estrutura da sociedade burguesa é fixada como uma forma universal da sociedade humana em geral, porque o problema básico a que se atém Max Adler — o da "dialética real, ou, melhor ainda, do antagonismo" — é apenas uma das formas típicas nas quais se exprime, sobre o plano ideológico, o caráter antagônico da ordem social capitalista. Nada é essencialmente alterado pelo fato de esta eternização do capitalismo operar-se a partir do fundamento econômico ou de formações ideológicas, de forma ingênua e inocente ou sofisticadamente crítica.

Assim, com a recusa ou a minimização do método dialético, perde-se a inteligibilidade da história. Obviamente, não se trata de afirmar que certas personalidades ou épocas históricas só poderiam ser descritas de maneira mais ou menos exata através do método dialético. Trata-se, antes, da impossibilidade, sem o método dialético, de compreender a história enquanto *processo unitário*. (Esta impossibilidade manifesta-se, na ciência burguesa, de um lado, nas construções abstratas e sociológicas da evolução histórica, do tipo A. Comte e Spencer — cujas contradições internas foram postas a nu pela moderna teoria burguesa da história, especialmente por Rickert —; e, de outro, pela exigência de uma "filosofia da história" cuja relação com a realidade histórica aparece novamente como um problema metodologicamente insolúvel.) Porque a oposição entre a descrição de um aspecto parcial da história e a história como processo unitário não se funda sobre uma simples questão de amplitude, como, por exemplo, a distinção entre histórias particulares e história universal, mas sobre uma oposição metodológica, uma oposição de perspectivas. O problema da compreensão unitária do processo histórico aparece, compulsoriamente, com o estudo de toda época, de

[16] ADLER, Max. *Marxistische Probleme* [Problemas marxistas]. p. 77.

todo setor parcial, etc. E é aqui que se revela a decisiva importância da concepção dialética da totalidade, porque é perfeitamente possível a compreensão e a descrição essencialmente corretas de um acontecimento histórico sem que, daí, diretamente, derive a possibilidade de apreender este mesmo acontecimento no que ele é realmente, em sua função real no interior do todo histórico a que pertence — ou seja, a sua apreensão no bojo da unidade do processo histórico. Um exemplo característico é fornecido pela posição de Sismondi frente ao problema das crises. Sismondi, em última análise, fracassou porque — não obstante a sua aguda crítica do capitalismo — permaneceu prisioneiro das formas de objetividade capitalista e, por isto, mesmo reconhecendo corretamente as tendências imanentes do desenvolvimento, tanto da produção quanto da distribuição, tomou-as como processos dinâmicos independentes, "sem compreender que as relações de distribuição são as relações de produção *sub alia specie*" [17]. Ele sucumbe ao mesmo destino que aniquila a falsa dialética de Proudhon: ele "transforma os diversos fragmentos parciais da sociedade em outras tantas sociedades substantivas" [18].

A categoria da totalidade não dissolve, repetimos, seus momentos constitutivos numa unidade indiferenciada, numa identidade; a forma de emergência da sua independência, da sua autonomia — autonomia que eles possuem na ordem de produção capitalista — mostra-se como pura aparência na medida em que eles são relacionados dialética e dinamicamente, sendo apreendidos como momentos dialéticos e dinâmicos de um todo, também dinâmico e dialético.

> "Concluímos — diz Marx — que produção, distribuição, troca e consumo não são idênticos, mas constituem momentos de uma totalidade, diferenças no interior de uma unidade... Uma forma determinada de produção condiciona formas determinadas do consumo, da distribuição, da troca, assim como *certas relações entre estes diferentes momentos*... Há uma ação recíproca entre estes diferentes momentos; isto é o que se dá em cada conjunto orgânico." [19]

No entanto, é preciso avançar sobre a categoria de ação recíproca, porque, se se a concebe como uma simples ação causal recíproca entre dois objetos imutáveis, não se progride em nada na direção do conheci-

[17] MARX, K. *Theorien über den Mehrwert* [Teorias sobre a mais-valia]. III, p. 55, 93-4.

[18] MARX, K. *Elend der Philosophie* [Miséria da Filosofia]. p. 92.

[19] MARX, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da Economia Política]. p. XXXIV.

mento da realidade social em comparação com as séries causais unívocas do materialismo vulgar (ou com as relações funcionais de Mach, etc.). Há também, por exemplo, uma ação recíproca quando uma bola de bilhar, imóvel, é atingida por outra em movimento; a primeira move-se; a segunda modifica seu próprio rumo em conseqüência do choque, e assim por diante. A ação recíproca que temos em mente vai muito mais além que a ação recíproca entre *objetos imutáveis* — ela ultrapassa-a no seu relacionamento com a totalidade. A relação com o todo torna-se a determinação condicionante da *forma de objetividade* de todo objeto; toda mudança essencial e importante para o conhecimento se manifesta como mudança de relação para com a totalidade e, *por isto mesmo*, como mudança da própria forma de objetividade [20]. Marx expressou claramente este pensamento em inúmeras passagens; citamos apenas um dos textos mais conhecidos:

> "Um negro é um negro; somente em certas condições ele se torna um escravo. Uma máquina de fiar é uma máquina de fiar; somente em certas condições ela se torna capital. Separada destas condições, ela é tão pouco capital como o ouro é o preço do dinheiro ou o açúcar o preço do açúcar" [21].

Esta mudança contínua das formas de objetividade de todos os fenômenos sociais em sua ação recíproca dialética permanente, a emergência da inteligibilidade de um objeto a partir da sua função na totalidade *determinada* em que ele se insere tornam a concepção dialética da totalidade a única capaz de compreender *a realidade enquanto devir social*. Somente nesta perspectiva as formas fetichistas de objetividade, engendradas necessariamente pelo modo de produção capitalista, são dissolvidas numa aparência que se apreende como necessária sem deixar de ser aparência. As relações reflexivas destas formas fetichistas, suas "leis", emergentes obrigatoriamente da sociedade capitalista, mas dissimulando as relações reais entre os objetos, mostram-se como representações necessárias que se fazem os agentes da ordem de produção capitalista. Elas constituem, então, objeto do conhecimento, mas o objeto conhecido em e por estas

[20] O oportunismo particularmente refinado de Cunow revela-se no fato de que, apesar do seu sólido conhecimento de Marx, ele transforma imperceptivelmente o conceito de todo (conjunto, totalidade) no de "soma", suprimindo assim toda relação dialética. Ver: *Die marxistische Geschichts, Gesellschafts und Staatstheorie* [A teoria marxista da História, da Sociedade e do Estado]. II, p. 155-7.
[21] Marx, K. *Lohnarbeit und Kapital* [Trabalho assalariado e capital]. p. 24-5.

formas fetichistas não é a ordem de produção capitalista mesma — é a ideologia da classe dominante.

É preciso rasgar este véu para atingir o conhecimento histórico. Porque as determinações reflexivas das formas fetichistas de objetividade têm justamente a função de dar aos fenômenos da sociedade capitalista a aparência de essências supra-históricas. O conhecimento da verdadeira objetividade de um fenômeno, o conhecimento do seu caráter histórico e o conhecimento da sua função real na totalidade social constituem um um ato indiviso de conhecimento. Esta unidade é liquidada pelo método pseudocientífico. Assim, por exemplo, o conhecimento da distinção — fundamental para a ciência econômica — entre capital constante e capital variável só foi possível através do método dialético; a economia clássica foi incapaz de avançar para além da distinção entre capital fixo e capital circulante, e isto não é casual. Porque

> "o capital variável é apenas uma forma histórica particular da soma dos meios de subsistência ou da soma de trabalho que o trabalhador necessita para sua manutenção e sua reprodução e que ele próprio deve produzir e reproduzir em todos os sistemas da produção social. A soma de trabalho retorna-lhe sob a forma de pagamento do seu trabalho, porque seu próprio produto afasta-se sempre dele sob a forma de capital... A forma mercantil do produto e a forma monetária da mercadoria ocultam a transação" [22].

Esta ilusão fetichista, cuja função consiste em mascarar a realidade e que envolve todos os fenômenos da sociedade capitalista, não se limita apenas a ocultar o seu caráter histórico (ou seja, transitório); mais exatamente, ela é possível porque todas as formas de objetividade em que o mundo aparece necessária e imediatamente ao homem da sociedade capitalista ocultam igualmente, em primeiro lugar, as categorias econômicas, sua essência profunda como formas de objetividade, como categorias de *relações inter-humanas* — as formas de objetividade aparecem como coisas e relações entre coisas. Daí que o método dialético, ao mesmo tempo em que rompe a aparência de eternidade das categorias, deva romper também com a sua aparência de coisidade para abrir a via ao conhecimento da realidade.

> "A economia — diz Engels em seu "Comentário" à *Crítica da Economia Política* de Marx — não trata de coisas, mas de relações entre pessoas

[22] Marx, K. *Das Kapital* [O capital]. Hamburgo, 1914. I, p. 530.

> e, em última análise, entre classes; mas estas relações estão sempre *ligadas às coisas e aparecem como coisas.*" [23]

Com este conhecimento, o método dialético e sua concepção da totalidade apresentam-se como conhecimento da realidade do devir social. A relação dialética entre as partes e o todo poderia ainda aparecer como uma simples determinação intelectual e metodológica, na qual as categorias verdadeiramente constitutivas da realidade social surgiriam como as determinações reflexivas da economia burguesa e sobre as quais a sua superioridade seria, conseqüentemente, uma mera questão metodológica — mas a diferença é muito mais profunda e de princípio, porque, pelo fato de que em cada categoria econômica uma relação determinada entre os homens, a um nível dado da sua evolução histórica, surge, é tornada consciente e é levada a seu conceito, por este fato o movimento da própria sociedade humana pode enfim ser apreendido em suas leis internas, simultaneamente como produto dos homens mesmos e como produto de forças que surgiram das suas relações e escaparam a seu controle. As categorias econômicas, então, tornam-se dinâmicas e dialéticas num duplo sentido. Elas estão em viva interação como categorias "puramente" econômicas e contribuem para o conhecimento de não importa qual segmento da história social. Mas, como elas têm sua origem nas relações humanas, como elas funcionam no processo de transformação das relações humanas, o próprio caminho da evolução torna-se visível na sua relação recíproca com o substrato real da sua ação. Dito de outra maneira: a produção e a reprodução de uma totalidade econômica determinada, que a ciência tem por tarefa conhecer, transformam-se necessariamente (na verdade, transcendendo a economia "pura" mas sem apelar, absolutamente, a qualquer força transcendente) em processo de produção e reprodução de uma sociedade global determinada. Freqüentemente, e de modo claro e nítido, Marx insistiu sobre este traço do conhecimento dialético; assim, por exemplo, escreveu:

> "O processo de produção capitalista, considerado em sua continuidade, ou como processo de reprodução, não produz apenas a mercadoria ou a mais-valia; produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado, o capitalista; de outro, o assalariado" [24].

[23] Cf. o ensaio "A reificação e a consciência do proletariado". [Trata-se do quarto ensaio de *História e consciência de classe*, o mais longo de todo o livro. (N. do T.)]

[24] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. I, p. 541.

IV

Colocar-se a si mesmo, produzir-se e reproduzir-se a si mesmo — eis justamente a *realidade*. Hegel já reconhecera e exprimira, numa forma bem próxima à de Marx, embora muito abstrata, compreendendo-se mal ele mesmo e tornando possível o mal-entendido; diz ele na sua *Filosofia do direito*:

> "O que é real é, em si, necessário. A necessidade consiste em que a totalidade é dividida nas distinções dos conceitos, esta divisão conduzindo a uma determinação sólida e resistente que não é uma solidez morta, mas se engendra ela mesma na dissolução" [25].

Precisamente aí, onde a semelhança profunda do materialismo histórico e da filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como *autoconhecimento da realidade*, é preciso, ainda que em poucas palavras, insistir sobre a linha de ruptura não menos decisiva que os separa. Esta linha de ruptura encontra-se igualmente ao nível do problema da realidade, do problema da unidade do processo histórico. Marx reprova a Hegel (e mais ainda a seus sucessores, que se remetem cada vez mais claramente a Fichte e Kant) o não haver realmente ultrapassado a dualidade do pensamento e do ser, da teoria e da práxis, do sujeito e do objeto; ele reprova à dialética hegeliana, enquanto dialética interior real do processo histórico, o ser uma simples aparência — ele a reprova por não superar Kant justamente nesta questão decisiva; reprova o conhecimento hegeliano por ser simplesmente um conhecimento *acerca de* uma matéria — carente em si de essência — e não um autoconhecimento *desta* matéria que é a sociedade humana.

> "Já em Hegel — dizem as frases cruciais desta crítica — o espírito absoluto da história tem seus materiais na massa, mas sua expressão adequada apenas na filosofia. O filósofo aparece somente como o órgão pelo qual o espírito absoluto que faz a história eleva-se à consciência após o fim do movimento, após o evento. A intervenção do filósofo na história reduz-se a esta consciência retardada, porque o espírito absoluto realiza inconscientemente o movimento real. O filósofo, pois, chega *post festum*."

Para Hegel, portanto, o espírito absoluto, enquanto espírito absoluto, apenas em aparência faz a história:

[25] HEGEL. *Philosophische Bibliothek* [Biblioteca filosófica]. p. 354.

"Com efeito, como o espírito absoluto só se eleva à consciência como espírito criador do mundo após os acontecimentos, para o filósofo a feitura da história só existe na consciência, na opinião e na representação filosófica, na imaginação especulativa" [26].

Esta mitologia conceitual do hegelianismo foi definitivamente eliminada pela atividade crítica do jovem Marx.

Não é casual que a filosofia graças à qual Marx pôde "compreender-se a si mesmo" já seja um movimento de recuo do hegelianismo, um retorno a Kant, uma utilização das obscuridades e das inseguranças internas do próprio Hegel para eliminar do método os elementos revolucionários e compatibilizar seus conteúdos reacionários, a reacionária mitologia do conceito, os vestígios da dualidade contemplativa do pensamento e do ser com a filosofia igualmente reacionária da Alemanha da época. Assumindo a parte progressista do método hegeliano, a dialética como conhecimento da realidade, Marx não só separou-se nitidamente dos sucessores de Hegel: ele operou uma cisão na própria filosofia hegeliana. Marx levou a seu ponto mais extremo, com uma lógica sem concessões, a tendência histórica implícita na filosofia hegeliana: ele transformou radicalmente todos os fenômenos da sociedade e do homem socializado em problemas históricos, mostrando concretamente o substrato real do desenvolvimento histórico e tornando-o metodologicamente fecundo. Graças a esta escala descoberta por Marx e por ele experimentada metodicamente, a filosofia hegeliana pôde ser pensada e avaliada como insuficiente. Os vestígios mitologizantes dos "valores eternos" eliminados da dialética, por Marx, situam-se ao nível da filosofia da reflexão que Hegel combateu com ardor e dureza durante toda a sua vida, e contra a qual ele operacionalizou todo o seu método filosófico, a idéia do processo e da totalidade concreta, a dialética e a história. A crítica marxiana de Hegel é, pois, a seqüência e a continuação direta da crítica que o próprio Hegel exerceu contra Kant e Fichte [27]. Assim, o

[26] MARX, K. *Nachlass* [Póstumos]. II, p. 187. [O texto em questão é a obra polêmica *A sagrada família ou A crítica da crítica crítica (Contra Bruno Bauer e consortes)*. (N. do T.)]

[27] Não é surpreendente que Cunow tente corrigir Marx por meio de um Hegel kantianizado justamente no que se refere à questão em que Marx superou radicalmente a Hegel. À concepção marxiana puramente histórica do Estado, ele opõe o Estado hegeliano "como valor eterno" cujos "defeitos" — ou seja: suas funções como instrumento de opressão e de classe — entendem-se como "fatos históricos", "que não decidem sobre a essência, a determinação e a finalidade do Estado". Para Cunow, a inferioridade de Marx, comparado com Hegel, deve-se a que ele

método dialético de Marx nasce como conseqüente continuidade do que Hegel visara sem alcançar concretamente; quanto ao corpo morto do sistema escrito, ele se tornou o despojo para os filólogos e os fabricantes de sistemas.

No entanto, o ponto de ruptura reside na realidade. Hegel não foi capaz de apreender as forças verdadeiramente motoras da história porque, à época em que nasceu o seu sistema, elas eram ainda pouco visíveis; assim, ele foi obrigado a ver nos povos e na sua consciência (cujo substrato real não foi percebido em sua composição heterogênea e foi mitologizado no "Espírito do Povo") os agentes efetivos do desenvolvimento histórico e permaneceu prisioneiro, apesar de seus esforços, das formas de pensamento platônicas e kantianas, da dualidade do pensamento e do ser, da forma e da matéria. Embora tenha sido ele o verdadeiro descobridor da significação da totalidade concreta, embora seu pensamento procurasse a superação de todas as abstrações, a matéria, entretanto, continuou sendo para ele — no estilo do mais genuíno platonismo — o "resíduo da determinação". E as tendências contraditórias e conflitantes não podem ser esclarecidas no seu sistema. Freqüentemente, elas são justapostas sem intermediação, apresentam-se contraditoriamente e não se equilibram; o equilíbrio final (aparente) que elas encontram no sistema mesmo deveria, por conseqüência, voltar-se mais para o passado do que para o futuro [28]. Não é surpreendente que a ciência burguesa tenha recolhido e aprofundado, desde o princípio, como fatores essenciais, estes aspectos de Hegel. Precisamente por isto, o núcleo — revolucionário — do seu pensamento foi obscurecido quase completamente, até mesmo para os marxistas.

considerou este problema "do ponto de vista político e não do ponto de vista do sociólogo" (*Die marxistsche Geschichts, Gesellschafts und Staatstheorie* [A teoria marxista da História, da Sociedade e do Estado]. I, p. 308). É evidente: toda a superação da filosofia hegeliana não existe para os oportunistas; quando eles não se vinculam ao materialismo vulgar ou a Kant, utilizam os conteúdos reacionários da filosofia hegeliana do Estado para eliminar do marxismo a dialética revolucionária — para perpetuar, no plano do pensamento, a sociedade burguesa.

[28] A posição de Hegel face à economia política é muito característica (cf. *Rechtsphilosophie* [Filosofia do Direito]. § 189). Ele reconhece claramente o problema metodológico fundamental que é o da contingência e da necessidade (de um modo muito parecido ao de Engels em *Ursprung der Familie* [A origem da família, da propriedade privada e do Estado]. p. 183-4 e em *Feuerbach* [L. Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã]. p. 44), mas não percebe o sentido central do substrato material da economia, a relação dos homens entre si. Isto permanece para ele uma "efervescência de vontades arbitrárias" e suas leis assumem uma "semelhança com o sistema planetário" (loc. cit., p. 336).

A mitologia conceitual apenas exprime, a nível do pensamento, o fato fundamental de que a existência dos homens continua inapreensível para eles e não lhes é possível controlar as suas conseqüências. A incapacidade para penetrar o próprio objeto manifesta-se no pensamento pelas forças motrizes transcendentes que, de uma forma mitológica, constroem e estruturam a realidade, a relação entre os objetos, nossas relações para com eles e suas modificações no processo histórico. Reconhecendo que "o fator determinante na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida real" [29], Marx e Engels alcançaram a perspectiva que permite a liquidação de toda mitologia. O Espírito absoluto de Hegel foi a última destas grandiosas formas mitológicas — forma na qual a totalidade e seu movimento já se exprimiam, mas de modo não-consciente da sua essência real. Se, no materialismo histórico, a razão, "que sempre existiu, mas nem sempre sob uma forma razoável" [30], atinge a sua forma "razoável" pela descoberta do seu verdadeiro substrato, da base a partir da qual a vida humana pode realmente tornar-se consciente de si mesma, o programa da filosofia hegeliana da história realizou-se precisamente pela liquidação mesma da doutrina hegeliana. Contrariamente à natureza, onde, como Hegel sublinha, "a transformação é circular, repetição do idêntico", na história a transformação não se produz "simplesmente na superfície, mas no conceito. É o próprio conceito que é corrigido" [31].

V

Exclusivamente neste contexto o ponto de partida do materialismo dialético — "não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas, inversamente, é seu ser social que determina a consciência" — pode ultrapassar o plano puramente teórico e tornar-se problema prático. Porque é apenas quando o núcleo do ser social vê-se como devir social que o ser pode aparecer como um produto até então inconsciente da atividade humana, e esta atividade, por seu turno, como elemento decisivo da transformação do ser. Relações puramente naturais ou formas sociais tornadas, por mistificação, relações naturais opõem-se, ao homem, de um lado, como dados fixos, acabados, imutáveis em sua

[29] ENGELS, F. *Dokumente des Sozialismus* [Documentos socialistas]. II, p. 71. [Trata-se de uma carta a Bloch, datada de 21 de setembro de 1890. (N. do T.)]
[30] MARX, K. *Nachlass* [Póstumos]. I, p. 381.
[31] HEGEL. Die Vernunft der Geschichte [A razão da História]. In: *Philosophische Bibliothek*. [Biblioteca filosófica]. I, p. 133-4.

essência, de que, no máximo, só se podem utilizar as leis e tomar a estrutura do objeto sem jamais contar com a alternativa de transformá-los; de outro lado, uma tal concepção do ser limita a possibilidade da práxis à consciência individual. A práxis torna-se uma atividade do indivíduo isolado, uma ética. A tentativa de Feuerbach para ultrapassar Hegel fracassou neste escolho: Feuerbach restringiu-se, como o idealismo alemão e bem mais que o próprio Hegel, ao indivíduo isolado da "sociedade civil".

A exigência de Marx, segundo a qual deve-se tomar a "sensibilidade", o objeto, a realidade, como atividade humana sensível [32], implica que o homem assuma a consciência de si mesmo como ser social, como simultaneamente sujeito e objeto do devir histórico e social. O homem da sociedade feudal não poderia assumir a consciência de si como ser social porque suas próprias relações sociais ainda possuíam, sob múltiplos aspectos, um caráter natural, porque a própria sociedade em seu conjunto ainda estava pouco organizada uniformemente e ainda envolvia em diminuta escala, em sua unidade, o conjunto das relações de homem a homem para aparecer à consciência como *a* realidade do homem. (A questão da estrutura e da unidade da sociedade feudal não pode ser tratada aqui.) A sociedade burguesa realiza o processo de socialização da sociedade: o capitalismo elimina todas as barreiras espaciais e temporais entre os diferentes países e domínios tanto quanto os marcos jurídicos da estratificação estamental. Em seu universo de igualdade formal entre todos os homens desaparecem progressivamente as relações econômicas que regulavam diretamente o intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza. O homem torna-se — no verdadeiro sentido da expressão — ser social, a sociedade torna-se *a* realidade para o homem.

Desta forma, é somente sobre o terreno do capitalismo, da sociedade burguesa, que se abre a possibilidade de reconhecer na sociedade a realidade. Entretanto, a classe que se apresenta como o agente histórico desta revolução — a burguesia — ainda realiza inconscientemente esta função: as forças sociais que ela liberou e que a levaram ao poder opõem-se-lhe como uma segunda natureza, mais desprovida de alma e mais impenetrável que a do feudalismo [33]. Somente com a entrada do proletariado em cena o conhecimento da realidade social encontra seu cumprimento: com o ponto de vista de classe do proletariado emerge

[32] MARX, K. *Feuerbach* [Teses sobre Feuerbach]. p. 61-4.
[33] Sobre as razões de um tal estado de fato, ver o ensaio "A consciência de classe". [Cf. nota 4. (N. do T.)]

uma perspectiva a partir da qual a totalidade da sociedade torna-se visível. O que surgiu com o materialismo histórico foi, ao mesmo tempo, a teoria "das condições da libertação do proletariado" e a teoria da realidade do processo total do desenvolvimento histórico, precisamente porque, para o proletariado, isto é uma necessidade vital, uma questão de vida ou de morte — a questão de alcançar a visão mais perfeitamente clara da sua situação de classe. Para o proletariado, a sua situação de classe só é compreensível no interior do conhecimento da sociedade total e suas ações têm por condição prévia e insubstituível este conhecimento. A unidade da teoria e da práxis, portanto, é a outra face da situação social e histórica do proletariado: do ponto de vista do proletariado, conhecimento de si mesmo e conhecimento da totalidade coincidem — o proletariado é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento.

A vocação para conduzir a humanidade a uma etapa mais elevada do seu desenvolvimento assenta, como Hegel justamente notara — embora referindo-se aos povos —, sobre o fato de que estas "etapas evolutivas apresentam-se como *princípios naturais imediatos*" e o povo (ou seja, a classe) "que recebe um tal elemento como princípio *natural* tem por missão realizá-lo" [34]. Marx, com grande clareza, concretizou esta idéia ao nível da evolução social:

> "Quando os ideólogos socialistas atribuem ao proletariado este papel histórico-universal, não é simplesmente... porque consideram os proletários como deuses. Ao contrário. Porque a abstração de toda humanidade, até da aparência de humanidade, está praticamente conclusa no proletariado plenamente formado; porque, nas condições de vida do proletariado resumem-se, no seu paroxismo mais inumano, todas as condições de vida da sociedade atual; porque, nele, o homem perdeu-se a si próprio mas, ao mesmo tempo, não só adquiriu a consciência teórica desta perda como foi imediatamente compelido, pela miséria que não pode mais ser rejeitada ou embelezada, que se tornou absolutamente imperiosa — expressão prática da necessidade —, à revolta contra esta inumanidade — em razão de tudo isto, o proletariado pode e tem de libertar-se ele próprio. No entanto, ele não pode libertar-se sem suprimir suas próprias condições de vida, sem suprimir *todas* as condições inumanas de vida da sociedade atual, que se resumem na sua situação" [35].

[34] HEGEL. *Rechtsphilosophie* [Filosofia do Direito]. §§ 346 e 347.
[35] MARX, K. *Nachlass* [Póstumos]. II, p. 133. [Trata-se do texto *A sagrada família*... (N. do T.)]

A essência metodológica do materialismo histórico não pode, pois, ser separada da "atividade crítica prática" do proletariado — ambas são momentos do mesmo processo de evolução da sociedade. Assim, o conhecimento da realidade operado pelo método dialético não pode ser desvinculado do ponto de vista de classe do proletariado. A questão colocada pelo "austro-marxismo", a separação metodológica entre a ciência "pura" do marxismo e o socialismo [36], é, como todas as questões semelhantes, um falso problema, porque o método marxista, a dialética materialista enquanto conhecimento da realidade, só é possível do ponto de vista de classe, do ponto de vista da luta do proletariado. Abandonando-se este ponto de vista, afasta-se do materialismo histórico, como, em troca, ao assumi-lo, entra-se diretamente na luta do proletariado.

O fato de o materialismo histórico emergir do princípio "imediato, natural" do proletariado, o fato de que o conhecimento totalizador da realidade se torne possível a partir do seu ponto de vista de classe, não significa, todavia, que este conhecimento ou esta atitude metodológica frente ao conhecimento seja dada imediata ou naturalmente ao proletariado enquanto classe (e ainda menos ao proletário individual). Muito ao contrário. É verdade que o proletariado é o sujeito cognoscente da realidade social total. Mas não um sujeito cognoscente no sentido do método kantiano, no qual o sujeito define-se como o que jamais pode tornar-se objeto. Ele não é um expectador imparcial do processo histórico. O proletariado não é simplesmente parte envolvida, ativa e sofredora, nesta totalidade; o arranque e a evolução do seu conhecimento e o seu arranque e a sua evolução no curso da história são dois momentos do mesmo processo real, e não apenas porque a própria classe "constituiu-se em classe" pouco a pouco, numa luta social incessante, iniciada pelos atos espontâneos e inconscientes de defesa imediata e desesperada (desses primórdios, a destruição de máquinas é um exemplo típico). A consciência que o proletariado adquire da realidade social, da sua própria situação de classe e a sua vocação histórica daí derivada (do método da concepção materialista da história) são também produtos deste mesmo processo de evolução histórica, que o materialismo histórico (pela primeira vez na história) conhece adequadamente e na sua realidade.

A possibilidade do método marxista, conseqüentemente, é um produto da luta de classes, como qualquer resultado de natureza política

[36] HILFERDING. *Das Finanzkapital* [O capital financeiro]. p. VIII-IX.

ou econômica. A evolução do proletariado, também, reflete a estrutura interna da história da sociedade, conhecida pela primeira vez:

> "Seu resultado aparece constantemente como sendo algo prévio, ao mesmo tempo que suas condições prévias aparecem como seus resultados" [37].

O ponto de vista metodológico da totalidade, no qual nos esforçamos por reconhecer o problema central, a condição primordial do conhecimento da realidade, é um produto da história num duplo sentido. Primeiro, somente com a evolução econômica que produziu o proletariado, com o nascimento do próprio proletariado (numa etapa determinada do desenvolvimento social), com a transformação assim emergente do sujeito e do objeto do conhecimento da realidade social, pôde surgir a possibilidade formal objetiva do materialismo histórico como conhecimento. Em segundo lugar, apenas no curso da evolução do proletariado mesmo esta possibilidade formal tornou-se uma possibilidade real. A possibilidade de apreender o sentido do processo histórico como imanente a ele mesmo, deixando de ver nele um sentido transcendente, mítico ou ético, que lhe seria outorgado e vinculado a um material desprovido de sentido, esta possibilidade supõe entre o proletariado uma consciência altamente desenvolvida da sua própria situação — um proletariado altamente desenvolvido no curso de uma longa evolução. Este caminho é o que conduz da utopia ao conhecimento da realidade, que leva dos primeiros grandes pensadores do movimento operário (que lhe apontavam alvos transcendentes) à clareza da Comuna de 1871: a classe operária "não tem ideais a realizar", mas "exclusivamente a tarefa de liberar os elementos da nova sociedade"; é o caminho que vai da classe "frente ao capital" à classe "para si".

Nesta perspectiva, a separação revisionista entre o movimento e o alvo final manifesta-se como um retorno ao nível mais primitivo do movimento operário, porque o alvo final não é um estágio que o proletariado atinge ao fim do movimento, independentemente deste movimento e do caminho percorrido, um "Estado do futuro". Não se trata de um estágio que, conseqüentemente, possa ser tranqüilamente esquecido nas lutas cotidianas e invocado, quando muito, nos sermões dominicais, como um momento de elevação oposto aos sacrifícios diários; ele não constitui um "dever ser" ou uma "idéia" que, com relação ao processo "real", funcionaria como um regulador. O alvo final é bem mais esta

[37] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. III, II, p. 408.

relação à totalidade (à totalidade da sociedade considerada como um processo) pela qual cada momento singular da luta adquire seu sentido revolucionário — trata-se de uma relação que é inerente a cada momento precisamente em seu aspecto cotidiano, seu aspecto mais simples e mais prosaico, mas que se torna real na medida em que se toma consciência dele e em que se lhe confere assim a realidade no instante da luta, aí manifestando a sua relação com a totalidade; então, este momento da luta cotidiana é elevado do nível da faticidade, da simples existência, ao nível da realidade. É preciso não esquecer, porém, que todo esforço para conservar o "alvo final" ou a "essência" do proletariado isentos dos resíduos das e pelas relações com a existência — capitalista — conduz, em última análise, ao afastamento da compreensão da realidade, da "atividade crítica prática", a recair na dualidade utópica do sujeito e do objeto, da teoria e da práxis, tão certamente como o revisionismo o houvera feito [38].

O perigo prático de toda concepção dualista deste tipo reside em que ela liquida o momento que dá à *ação* sua direção. Com efeito, desde que o terreno da realidade, que somente o materialismo histórico pode conquistar (mas que deve ser incessantemente reconquistado), é abandonado, desde que se permanece sobre o terreno "natural" da existência, da pura e simples e grosseira empiria, imediatamente o sujeito da ação e o meio dos "fatos", onde sua ação se desenvolve, se opõem sem transição possível como princípios separados. E assim é muito pouco possível impor a vontade, o projeto ou a decisão subjetivos ao estado de fato objetivo, quanto descobrir nos próprios fatos um momento que lhes confira uma direção. Uma situação na qual os "fatos" falem sem ambigüidades *a favor ou contra* uma direção determinada da ação, esta situação nunca existiu, não pode existir, não existirá jamais. Mais os fatos são escrupulosamente examinados em seu isolamento (ou seja, em suas conexões reflexivas), menos eles podem indicar, sem dubiedades, uma direção determinada. Mas também se compreende que, ao contrário, uma decisão puramente subjetiva deve necessariamente chocar-se contra a força dos fatos ignorados e regidos automaticamente "segundo leis". Desta forma, o modo como o método dialético aborda a realidade revela-se, justamente quando se põe em causa o problema da ação, como o único capaz de indicar uma *orientação* à ação. O conhecimento

[38] Ver, a respeito, a polêmica de Zinoviev contra Jules Guesde e sua atitude frente à guerra, em Stuttgart. Cf. *Gegen den Strom* [Contra a corrente]. p. 470-1. e a obra de LENIN. *Esquerdismo, a doença infantil do comunismo.*

de si, subjetivo e objetivo, que o proletariado possui numa etapa determinada da sua evolução é, ao mesmo tempo, o conhecimento do nível alcançado nesta etapa pela evolução social. Na coerência do real, na relação de cada momento particular com sua inserção na totalidade, inserção que lhe é imanente e não apenas atribuída, suprime-se o caráter de alienação destes fatos agora compreendidos. Neles tornam-se visíveis, então, estas tendências que levam ao centro da realidade — o que se costuma chamar de alvo final. Este alvo não se opõe mais, como ideal abstrato, ao processo: como momento da verdade e da realidade, como sentido concreto de cada etapa alcançada, ele é imanente ao momento concreto. E, ainda, seu conhecimento é exatamente o conhecimento da direção que (inconscientemente) tomam as tendências dirigidas para a totalidade, da direção que é chamada a determinar concretamente a ação justa no momento dado, ação justa referida ao interesse do processo global da libertação do proletariado.

No entanto, o desenvolvimento social acentua sem cessar a tensão entre os momentos parciais e a totalidade. Precisamente porque o sentido imanente da realidade cintila com um brilho cada vez mais forte é que o sentido do devir é sempre mais profundamente imanente à vida cotidiana e que a totalidade é progressivamente mais submergida nos aspectos momentâneos, espaciais e temporais dos fenômenos. O caminho da consciência no processo histórico não é favorecido; ao contrário, torna-se cada vez mais difícil e implica cada vez maior responsabilidade. A função do marxismo ortodoxo — superação do revisionismo e do utopismo — não é a liquidação, de uma vez por todas, de falsas tendências, mas sim uma luta incessantemente renovada contra a influência corruptora de formas do pensamento burguês sobre o pensamento do proletariado. Esta ortodoxia não é a guardiã de tradições, mas a sentinela avançada e anunciadora da relação entre o momento presente e suas tarefas com referência à totalidade do processo histórico. Assim, as palavras do *Manifesto Comunista* sobre as tarefas da ortodoxia e dos seus agentes, os comunistas, não envelheceram — antes, permanecem sempre válidas — :

> "Os comunistas distinguem-se dos outros partidos proletários em dois aspectos: de um lado, nas diversas lutas nacionais dos proletários, eles colocam em primeiro plano e fazem valer os interesses comuns *a todo o proletariado*, independentemente da nacionalidade; e, doutro, nas diversas fases por que passa a luta entre o proletariado e a burguesia, eles representam sempre o interesse do *movimento total*".

2. A ONTOLOGIA DE MARX: QUESTÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES *

Quem experimentar resumir teoricamente a ontologia de Marx vai se encontrar numa situação paradoxal. Por um lado, qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, fora dos preconceitos da moda, revelam-se em última análise como enunciados diretos acerca de algum tipo de ser, ou seja, são puras afirmações ontológicas. Por outro lado, não se encontra nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o posto de tais problemas no pensamento, em defini-los com relação à gnosiologia, à lógica, etc., de modo sistemático ou sistematizante. Esses dois aspectos, intimamente ligados entre si, dependem certamente do fato de que o ponto de partida de Marx é nitidamente, ainda que desde o início isso já se manifeste em

* Este texto constitui a seção inicial do capítulo 4 da parte I da *Ontologia do ser social*, ainda inédita na sua totalidade — sabe-se que Lukács, ocupando-se deste trabalho desde meados da década de 60, após o término da redação do livro, considerou-o formalmente problemático e, às vésperas da sua morte, dedicava-se a refundi-lo. A *Ontologia do ser social* é o derradeiro esforço de Lukács no sentido de determinar o estatuto teórico-filosófico do método de pesquisa marxiano, no âmbito das preocupações lukacsianas acerca da ontologia do materialismo dialético.

Fontes: LUKÁCS, G. *Ontologie-Marx*. Neuwied, Sammlung Luchterhand, 1972; *Ontologia dell'essere sociale*. Roma, Ed. Riuniti, 1976. Trad. por Carlos Nelson Coutinho.

termos críticos, a filosofia hegeliana. E essa filosofia, como vimos [1], move-se dentro de certa unidade, determinada pela idéia do sistema, entre ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética, no exato momento em que se põe a si mesmo, implica tal unificação, ou, melhor dizendo, tende a fundir uma coisa com outra. Por isso, é natural que o jovem Marx não fosse capaz de atingir uma colocação ontológica direta e consciente em seus primeiros escritos, ainda influenciados por Hegel. Essa tendência negativa é corroborada, acreditamos, pela ambivalência do idealismo objetivo hegeliano, ambivalência que só muito mais tarde se tornará evidente, em particular graças a Engels e Lenin. Ou seja: enquanto tanto Marx quanto Engels, no processo do seu afastamento consciente de Hegel, põem no centro da sua argumentação e da sua polêmica, com inteira razão, a marcada oposição entre o idealismo hegeliano e o materialismo por eles renovado, passam a sublinhar com força, ao contrário, numa etapa posterior, as tendências materialistas que atuam de modo latente no interior do idealismo objetivo. É assim que Engels, no *Feuerbach*, falará da presença em Hegel de um "materialismo colocado idealisticamente de cabeça para baixo" [2]; e Lenin observará repetidamente os impulsos no sentido do materialismo presentes na *Lógica* hegeliana [3]. E deve-se ainda notar como Marx, mesmo durante as polêmicas mais ásperas contra os hegelianos de esquerda como Bruno Bauer e Stirner, jamais identifica o idealismo desses últimos com o idealismo de Hegel.

Não há dúvida que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve características ontológicas, já que, então — pela primeira vez na Alemanha —, foram abertamente colocados em confronto, com efeitos extensos e profundos, o idealismo e o materialismo. Até as debilidades da posição de Feuerbach, que se

---

[1] Cf. LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins/Hegels falsche und echte Ontologie* [Ontologia do ser social / A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel]. Neuwied, Sammlung Luchterhand, 1971. [Trata-se do capítulo 3 da parte I da *Ontologia do ser social*, que — juntamente com o capítulo 4 da parte I (sobre Marx) e o capítulo I da parte II (sobre o trabalho) — foi publicado como volume independente em alemão. Até o presente momento, se deixarmos de lado a edição italiana da parte I (*Ontologia dell'essere sociale*. Roma, Ed. Riuniti, 1976. v. 1, 408 p.), são esses três capítulos os únicos trechos da obra já publicados. (N. do T.)]

[2] ENGELS, F. *Feuerbach*. [Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã]. Viena/Berlim, 1827. p. 31.

[3] LENIN. *Aus dem philosophischen Nachlass* [Textos filosóficos póstumos]. Viena/Berlim, 1932. p. 87.

evidenciaram subseqüentemente, como é o caso da sua limitação à relação abstrata entre deus e homem, contribuíram para despertar nas consciências, com força e clareza, o problema ontológico. Esse efeito é visível com a máxima plasticidade no jovem Engels, que, a partir de seus inícios filosoficamente pouco claros no âmbito da *Jovem Alemanha*, passa sucessivamente para o hegelianismo de esquerda; percebe-se aqui a radicalidade com que a nova orientação ontológica que parte de Feuerbach atua quando do seu primeiro aparecimento. O fato de que, a prescindir de Gottfried Keller e dos democratas revolucionários russos, não resulte dessa orientação nada mais que uma inane revivescência do materialismo do século XVIII, tal fato não anula a intensidade do efeito originário. E, não obstante, esse abalo é pouco visível precisamente em Marx. Os documentos nos apresentam um seu reconhecimento compreensivo e grato, mas que se mantém sempre como uma crítica e exige um desenvolvimento crítico. Podemos comprovar esta atitude desde as primeiras cartas (já em 1841); e ela assumirá uma forma inteiramente explícita — em meio à batalha contra o idealismo dos hegelianos — na *Ideologia alemã*:

> "Enquanto Feuerbach é materialista, não surge nele a história; e, quando toma a história em consideração, não é materialista" [4].

O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, é sempre dúplice: reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério daquele período e, ao mesmo tempo, constatação dos seus limites, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano não percebe absolutamente como problema a ontologia do ser social. O que não expressa apenas a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição ilumina igualmente a primeira fase da sua evolução, o lugar central que nela assumiam os problemas ontológicos do ser social.

Seria assim útil examinar brevemente a sua *Dissertação*. Ele se refere nela à crítica lógico-gnosiológica que Kant endereça às provas ontológicas da existência de Deus e apresenta a seguinte objeção:

> "As provas da existência de Deus, em parte, não passam de *tautologias vazias*. A prova ontológica, por exemplo, quer dizer simplesmente: 'O que eu me represento realmente (*realiter*) é uma representação real para mim'; é algo que atua sobre mim e, neste sentido, *todos os deu-*

---

[4] *Marx-Engels Gesamtausgabe* [Obras escolhidas de Marx e Engels]. Frankfurt, 1927 et seqs. I, 5, p. 34 (a seguir, citado como *MEGA*).

ses, tanto os pagãos como os cristãos, possuíram uma existência real. O antigo Moloch não dominou? Não era Apolo délfico uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, nada significa a crítica, nem mesmo a de Kant. Se alguém pensa possuir 100 táleres, se essa não é para ele uma representação arbitrária, subjetiva, se ele acredita nela, os 100 táleres imaginários têm para ele o mesmo valor que 100 táleres reais. Ele contrairá, por exemplo, débitos em função desse seu dado imaginário; ele terá uma *ação efetiva: foi assim, de resto, que toda a humanidade contraiu débitos junto aos seus deuses*" [5].

Já se podem ver aqui alguns momentos bastante importantes do pensamento marxiano. Dominante é aqui a realidade social como critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno; é certo, todavia, que se coloca nesse contexto uma problemática ampla e profunda, que o jovem Marx — naquele momento — não está ainda em condições de dominar metodologicamente. Com efeito, por um lado, resulta do espírito global da *Dissertação* que ele não admite a existência de nenhum deus; mas, por outro, da efetiva eficácia histórica de determinadas representações de deus, deveria derivar para elas um modo qualquer de ser social. Em outras palavras, Marx põe aqui um problema que, mais tarde, quando já se tiver convertido em economista e materialista, terá grande importância: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de serem elas, no plano ontológico geral, corretas ou falsas. Esse raciocínio, de grande importância para o posterior desenvolvimento do pensamento de Marx, é integrado de maneira interessante na sua crítica a Kant. Este havia contestado a chamada prova ontológica de um ponto de vista lógico-gnosiológico, cortando qualquer conexão necessária entre representação e realidade, negando de modo absoluto qualquer caráter ontologicamente significativo do conteúdo. O jovem Marx não aceita essa posição — mais uma vez em nome da especificidade ontológica do ser social — e, com grande agudeza, observa que em determinadas circunstâncias os 100 táleres imaginários podem muito bem ter uma relevância no ser social. (Na posterior economia de Marx, essa dialética entre o dinheiro ideal e o dinheiro real apresenta-se como momento importante da relação entre o dinheiro como meio de circulação e sua função enquanto meio de pagamento.)

Falando de Hegel, já notamos que Marx — em nome do concreto caráter de ser das entidades sociais — exige a sua investigação concreto-ôntica (ontológica), ao mesmo tempo em que recusa o método hegeliano de expor tais conexões sobre a base de esquemas lógicos. É assim que se delineia com clareza, no caminho do jovem Marx, aquela orientação no sentido de concretizar cada vez mais as formações, as conexões, etc., do ser social, orientação que alcançará seu ponto de virada — precisamente no sentido filosófico — em seus estudos econômicos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, cuja originalidade inovadora consiste, não em último lugar, no fato de que, aqui — pela primeira vez na história da filosofia —, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando-se assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas a economia como centro da ontologia marxiana não significa de modo algum que a sua imagem do mundo se funde sobre o "economicismo". (Esse surge apenas em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; e tal surgimento contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico.) O trajeto filosófico que leva Marx ao materialismo culmina nessa virada no sentido da economia; se e até que ponto Feuerbach desempenhou um papel nesse processo, é algo que não se pode estabelecer com clareza, embora seja certo que Marx colocou-se imediatamente de acordo, em linha de princípio, com as idéias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com sua atitude anti-religiosa. Mas igualmente certo é que ele, também nesse campo, assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou mais à frente. No que se refere à filosofia da natureza, rechaçou com decisão cada vez maior a tradicional separação entre natureza e sociedade, que mesmo em Feuerbach manteve-se insuperada, e considerou os problemas da natureza, em todos os momentos, predominantemente do ponto de vista da inter-relação entre eles e a sociedade. O contraste com Hegel, por isso, vai nele se acentuando com vigor maior que no próprio Feuerbach. Marx reconhece uma só ciência, a ciência da história, que engloba tanto a natureza quanto o mundo dos homens [6]. No que se refere à religião, não se contentou com a relação abstrato-contemplativa entre homem e deus, mas à ontologia simplista de Feuerbach (simplista ainda que materialista na intenção) contrapôs a exigência de nela incluir, de modo concreto e materialista, todas as relações da vida humana e, antes de mais nada, as relações histórico-sociais. O problema da natureza aparece aqui sob uma luz ontológica inteiramente nova.

[5] *MEGA*. I, 1-1, p. 80.

[6] *MEGA*. I, 5, p. 567.

No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, tanto no próprio homem como em todos os seus objetos, relações, vínculos, etc., surge a dupla determinação de uma ineliminável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre em Marx, também nesse caso é o trabalho a categoria central, na qual todas as outras determinações já aparecem *in nuce*:

> "O trabalho, enquanto formador de valores-de-uso, enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna, que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre homem e natureza, ou seja, a vida dos homens" [7].

Através do trabalho, tem lugar uma dupla transformação. Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado por seu trabalho, atua sobre a natureza externa e muda ao mesmo tempo sua própria natureza, "desenvolve as potencialidades que estão adormecidas na natureza" e submete as forças dela "ao seu próprio poder". Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, objetos de trabalho, em matérias-primas, etc. O homem que trabalha

> "utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas a fim de fazê-las operar como meios para exercer o seu poder sobre outras coisas, de acordo com sua finalidade".

Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si aquilo que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos, etc., existem objetivamente, independentemente da consciência do homem; e tão-somente através de um conhecimento correto, mediante o trabalho, podem ser postas em movimento, podem tornar-se úteis. Essa transformação em coisas úteis, porém, é um processo teleológico:

> "No fim do processo de trabalho, surge um resultado que já estava inicialmente presente na idéia do trabalhador, que portanto já estava idealmente presente. Ele não realiza apenas uma modificação formal do elemento natural; realiza nesse elemento natural, ao mesmo tempo, a própria finalidade, por ele bem conhecida, finalidade que determina enquanto lei o modo da sua atuação e à qual ele tem de subordinar a sua vontade" [8].

[7] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. 5. ed. Hamburgo, 1903. I, p. 9.
[8] Id., ibid., p. 140-1.

Voltaremos a falar amplamente, num outro capítulo deste livro [9], acerca do significado ontológico da teleologia do trabalho. O que aqui nos interessa é tão-somente fixar, em seus traços mais gerais, o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social.

Neste sentido, deve-se sublinhar particularmente os seguintes momentos. Em primeiro lugar: o ser social em seu conjunto e em cada um de seus processos singulares pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica. Não se pode considerar o ser social independentemente do ser da natureza, como uma antítese que o exclui, como ocorre em grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados "domínios do espírito". Todavia, com igual clareza, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, transposição que esteve em moda, por exemplo, na época do "darwinismo social". As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, para depois se tornarem cada vez mais declaradamente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com a posição teleológica do trabalho, algo que não pode ter analogias na natureza. O fato de que, na realidade, estejamos diante de um longo processo, com inumeráveis formas intermediárias, não anula a emergência do salto ontológico. Com o ato da posição teleológica no trabalho, tem lugar o ser social. O processo histórico da sua explicitação, todavia, implica na importantíssima transformação do ser em-si do ser social num ser-para-si e, por conseguinte, implica na superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais especificamente sociais.

A forma de posição teleológica enquanto transformação material da realidade material é, em termos ontológicos, algo radicalmente novo. É óbvio que, no plano do ser, essa forma deve ser geneticamente deduzida de suas formas de transição. Mesmo essas, porém, só podem receber uma interpretação ontológica correta quando for apreendido, em termos ontológicos corretos, o seu resultado, ou seja: o trabalho em sua forma explicitada; e quando se tentar compreender essa gênese, que em si não é um processo teleológico, a partir do seu resultado. E isto não vale apenas para essa relação constitutiva. Marx, coerentemente, considera

[9] Cf. LUKÁCS, G. *Ontologie/Arbeit* [Ontologia/Trabalho]. Neuwied, Sammlung Luchterhand, Bd. 92, 1973. [Trata-se do capítulo 1 da parte II; cf. nota 1. (N. do T.)]

essa espécie de conceituação como o método geral válido para a sociedade:

> "A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais complexa e desenvolvida. As categorias que expressam suas relações e que permitem compreender sua estrutura permitem, ao mesmo tempo, penetrar na estrutura e nas relações de produção de todas as formas anteriores de sociedade, sobre cujas ruínas e com cujos elementos essa sociedade burguesa se construiu, e das quais contém ainda elementos parcialmente não superados, na medida em que nela se desenvolveram, em todo o seu significado, o que naquelas era apenas indicado, etc. A anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco. Em troca, o que nas espécies animais inferiores anuncia algo superior só pode ser compreendido no caso da forma superior já ser conhecida. Desse modo, a economia burguesa fornece a chave para a economia antiga, etc." [10].

Marx, nas observações que se seguem ao trecho que acabamos de citar, polemiza contra qualquer "modernização", contra os que introduzem num estágio mais primitivo as categorias de um estágio mais avançado. Mas se trata de uma simples defesa contra mal-entendidos evidentes, que se manifestam com freqüência. De qualquer modo, o essencial desse ponto de vista metodológico consiste na exata delimitação entre a realidade que existe em-si, enquanto processo, e as modalidades através das quais se pode conhecê-la. A ilusão idealista de Hegel — como veremos mais detalhadamente, seguindo a crítica de Marx — deriva precisamente do fato de que o processo ontológico do ser e do nascer é excessivamente aproximado do processo da construção conceptual (processo necessário no plano cognoscitivo); aliás, em Hegel, esse segundo processo é visto como substituto, ou mesmo como uma forma ontologicamente superior, do primeiro processo.

Voltemos, após essa necessária digressão, à relação ontológica entre natureza e sociedade; podemos constatar que as categorias e as leis da natureza, tanto da orgânica quanto da inorgânica, constituem em última análise (no sentido da alteração fundamental da sua essência) uma base ineliminável das categorias sociais. A posição teleológica do trabalho só pode cumprir sua função transformadora sobre a base de

[10] MARX, K. *Grundisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Fundamentos da crítica da Economia Política]. Moscou, 1939-1941 (reedição: Berlim, 1953). p. 25 et seqs.

um conhecimento, pelo menos imediatamente correto, das propriedades reais de coisas e processos. O fato de que por esse meio surjam formas de objetividade totalmente novas, que não podem ter analogias na natureza, em nada altera essa situação. Inclusive quando o objeto da natureza parece permanecer imediatamente natural, sua função de valor-de-uso é já algo qualitativamente novo em relação à natureza; e, com a posição socialmente objetiva do valor-de-uso, surge no curso do desenvolvimento social o valor-de-troca, no qual — considerado isoladamente — desaparece toda objetividade natural: como diz Marx, a objetividade do valor-de-troca é uma "objetividade espectral" [11]. Num certo ponto, contra alguns economistas, Marx diz ironicamente: "Até agora, nenhum químico descobriu valor-de-troca em pérolas ou diamantes" [12]. Todavia, por outro lado, cada uma dessas objetividades puramente sociais pressupõe, pouco importa se com mediações mais ou menos aproximadas, objetividades naturais socialmente transformadas (não há valor-de-troca sem valor-de-uso, etc.). Assim, existem certamente categorias sociais puras, ou, melhor dizendo, somente o conjunto delas constitui a especificidade do ser social; porém, esse ser não apenas se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, mas também se reproduz constantemente nesse quadro, não podendo se separar jamais, de modo completo — precisamente em sentido ontológico —, dessa sua base natural. Deve-se sublinhar particularmente a expressão "jamais, de modo completo", visto que a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste exatamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (basta pensar no exemplo simplista dos animais domésticos), para depois explicitar sobre essa base determinações puramente sociais. A tendência principal do processo de desenvolvimento que assim emerge à condição de ser é o constante crescimento, quantitativo e qualitativo, dos componentes pura ou predominantemente sociais, ou — como Marx costumava dizer — o "recuo dos limites naturais". Embora não seja nossa intenção analisar profundamente, no momento, esse conjunto de problemas, já podemos fazer uma afirmação sintética: a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza.

[11] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. I, p. 4.

[12] Id., ibid., p. 49 et seqs.

Essa unidade inseparável do materialismo na ontologia de Marx não depende da medida em que os estudiosos marxistas tenham sido capazes de esclarecer, de modo concreto e persuasivo, tais conexões nos diversos setores da ciência da natureza. O próprio Marx falou de uma ciência unitária da história muito antes que esta desenvolvesse efetivamente tais tendências. Não foi por acaso, como é óbvio, que Marx e Engels saudassem, com certas reservas, o aparecimento do livro de Darwin, no qual afirmavam estar contidos "os fundamentos histórico-naturais de nosso ponto de vista" [13]; nem que Engels se entusiasmasse pelas teorias astronômicas de Kant-Laplace, etc. Naturalmente, é imensa a importância de um desenvolvimento ulterior do marxismo, adequado ao nosso tempo, nessa direção. O que queremos sublinhar, porém, aqui, é simplesmente o seguinte: a fundação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade, o caráter processual, a contraditoriedade dialética, etc., já está contida implicitamente no fundamento metodológico da ontologia de Marx. Com isso, ao que nos parece, podemos delinear em poucas palavras o novo tipo representado na história da filosofia e da ciência por essa concepção de Marx. Ele jamais pretendeu expressamente criar um método filosófico próprio, nem muito menos um sistema filosófico. Nos anos quarenta, combateu no plano filosófico o idealismo de Hegel e, em particular, aquele cada vez mais subjetivista de seus discípulos radicais. Após o fracasso da Revolução de 1848, tornou-se centro dos seus interesses a fundação de uma ciência da economia. Isto levou muitos dos admiradores de seus escritos filosóficos juvenis a afirmarem que ele teria se afastado da filosofia para se tornar "simplesmente" um especialista em economia. Mas se trata de uma conclusão apressada, ou, melhor dizendo, inteiramente insustentável. Tal conclusão se baseia sobre aspectos puramente externos, sobre a metodologia imperante na segunda metade do século XIX, que estabelecia uma oposição mecanicamente rígida entre filosofia e ciências singulares positivas, com o que se degrada a própria filosofia a ciência particular, enquanto fundada exclusivamente sobre a lógica e a gnosiologia. Segundo esses critérios, a economia do Marx maduro aparece à ciência burguesa — mas também aos seguidores do marxismo que eram influenciados por esse ponto de vista — como uma ciência particular, em contraste com as tendências filosóficas do seu período juvenil. E, mesmo mais tarde, houve pessoas que, influenciadas principalmente pelo subjetivismo existencialista, construíram um contraste entre os dois períodos da produção marxiana.

[13] Marx a Engels. 19 dez. 1860. *MEGA*. III, 2, p. 533.

Quando nossas considerações se fizerem mais detalhadas, elas mostrarão com clareza — mesmo sem polêmica explícita — como é frágil uma tal contraposição entre o jovem Marx — filósofo — e o puro economista que lhe sucedeu. Veremos que Marx não se tornou "menos filosófico", mas, ao contrário, aprofundou notavelmente em todos os campos suas concepções filosóficas. Basta pensar na superação — puramente filosófica — da dialética hegeliana. Já em sua juventude encontramos indicações nesse sentido, particularmente quando ele tenta ir além da doutrina das contradições absolutizadas de um ponto de vista logicista [14]. Os críticos apressados do Marx filósofo geralmente esquecem, entre outras coisas, aquela passagem de *O capital* na qual ele, partindo precisamente também aqui da economia, formula uma concepção inteiramente nova acerca da superação das contradições:

> "Vimos que o processo de troca das mercadorias implica relações contraditórias, que se excluem reciprocamente. A explicitação da mercadoria não supera essas contradições, mas cria a forma dentro da qual elas se podem mover. É esse, em geral, o método através do qual se resolvem as contradições reais. Por exemplo: é uma contradição que um corpo caia constantemente sobre outro e dele se afaste com igual constância. A elipse é uma das formas do movimento em que aquela contradição se realiza e, ao mesmo tempo, se resolve" [15].

Nessa concepção, puramente ontológica, a contraditoriedade se apresenta como motor permanente da relação dinâmica entre complexos, entre processos que surgem de relações desse tipo. Portanto, a contraditoriedade não é apenas, como em Hegel, a forma da passagem de um estágio a outro, mas também a força motriz do próprio processo normal. Com isto, naturalmente, não é negada de modo algum a passagem repentina de uma coisa a outra, o fato de que certas passagens sejam provocadas por uma crise, por um salto. Para conhecê-la, contudo, é preciso iluminar as condições específicas na qual deve se verificar; ela não é mais conseqüência "lógica" de uma abstrata contraditoriedade em geral. Com efeito, essa contraditoriedade — e Marx o afirma com grande clareza — pode também ser veículo de um processo de decurso normal; a contra-

[14] Recorde-se o significativo trecho contido em sua primeira crítica a Hegel. *MEGA*. I, 1-1, p. 506 et seqs.
[15] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. I, p. 69.

dição se revela princípio do ser precisamente porque é possível indicá-la na realidade como base também desses processos.

Considerando-se as coisas com maior serenidade, aquelas deformações podem tranqüilamente ser postas de lado. As obras econômicas do Marx maduro são decerto coerentemente centradas sobre a cientificidade da economia, mas nada têm em comum com a concepção burguesa segundo a qual a economia é uma simples ciência particular, em que os chamados fenômenos econômicos puros são isolados das inter-relações globais do ser social enquanto totalidade e, conseqüentemente, analisados neste isolamento artificial, para depois — eventualmente — colocar-se abstratamente o setor assim constituído em relação com outros setores isolados de modo igualmente artificial (o direito, a sociologia, etc). Ao contrário: a economia de Marx parte sempre da totalidade do ser social e volta sempre a desembocar nela. Como já esclarecemos, o tratamento central e, sob certos aspectos, freqüentemente imanente dos fenômenos econômicos encontra seu próprio fundamento no fato de que aqui deve ser buscada e encontrada a força motriz que, em última instância, decide acerca do desenvolvimento social global. Essa economia tem em comum com as ciências particulares contemporâneas e posteriores tão-somente o traço negativo de recusarem o método das construções apriorísticas próprio dos filósofos precedentes (entre os quais Hegel) e de verem a base real da cientificidade unicamente nos próprios fatos, em suas conexões. Porém, se duas pessoas se comportam do mesmo modo, não fazem as mesmas coisas. Decerto, sempre que se parte dos fatos, que se recusa as conexões construídas de modo abstrato, pode-se dizer — com muita imprecisão — que se trata de empirismo; mas este termo, mesmo em seu sentido corrente, compreende atitudes extremamente heterogêneas diante dos fatos. O velho empirismo tinha um caráter ontológico quase sempre ingênuo: era ontológico, enquanto tomava como ponto de partida o insuprimível caráter de ser dos fatos dados; era ingênuo porque se mantinha preso, por princípio, a esse imediato ser-dado e não se preocupava com as mediações sucessivas e, com freqüência, tampouco com as conexões ontológicas decisivas. Apenas no empirismo que nasce sobre bases positivistas ou mesmo neopositivistas é que essa ontologia ingênua, acrítica, desaparece para dar lugar a categorias manipulativas construídas em abstrato. Entre os maiores cientistas da natureza, vem-se desenvolvendo uma atitude espontâneo-ontológica, que os conduz ao que diversas filosofias idealistas definiram como "realismo ingênuo"; todavia, em estudiosos como Boltzmann ou Planck, ele não é mais assim tão ingênuo, já que capta muito exatamente,

dentro do campo de pesquisa concreto, o concreto caráter de realidade de determinados fenômenos, grupos de fenômenos, etc.; para superar a ingenuidade, falta "apenas" a consciência filosófica daquilo que realizam na própria prática, uma ausência que leva algumas vezes a que o conhecimento científico correto de certos complexos seja artificiosamente posto ao lado de uma visão do mundo inteiramente heterogênea em relação àquele conhecimento. Nas ciências sociais, são mais raros os exemplos de "realismo ingênuo"; em geral, as declarações no sentido de querer ater-se aos fatos conduzem a reedições vulgares do empirismo, onde a aderência pragmática à faticidade imediatamente dada exclui da concepção de conjunto conexões efetivamente existentes, mas que se apresentam com menor imediaticidade; desse modo, chega-se com freqüência a uma falsificação objetiva dos fatos fetichisticamente divinizados.

Somente após termos precisado as fronteiras nas várias direções, torna-se possível expor os escritos econômicos de Marx de modo adequado ao caráter ontológico dos mesmos. Eles são imediatamente obras de ciência, não de filosofia. Mas o espírito científico deles passou através da filosofia e jamais a abandonou, de modo que toda comprovação de um fato, todo conhecimento de uma conexão, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata, mas partem daqui para ir além, ou seja, para investigar toda faticidade visando ininterruptamente seu autêntico conteúdo de ser, sua constituição ontológica. A ciência se desenvolve a partir da vida; e na vida — quer o saibamos ou não, quer o queiramos ou não — somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico. A passagem à cientificidade pode tornar consciente e crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou mesmo eliminá-la. A economia de Marx está penetrada de um espírito científico que jamais renuncia a essa consciência e visão crítica em sentido ontológico; ou, melhor dizendo, coloca-a em movimento, na comprovação de qualquer fato, de qualquer conexão, enquanto metro crítico permanentemente operante. Para falarmos em termos os mais gerais possíveis: trata-se de uma cientificidade que não perde jamais o seu vínculo com a atitude tipicamente ontológica da vida cotidiana; ao contrário, depura-o e desenvolve-o continuamente em nível crítico, elaborando conscientemente as determinações ontológicas que estão necessariamente na base de toda ciência. Neste ponto, precisamente, ela se coloca em clara antítese com qualquer filosofia construtivista (em sentido lógico ou em qualquer outro). O repúdio crítico das falsas ontologias surgidas no domínio filosófico, porém, não implica de modo algum que essa cientificidade

assuma uma posição antifilosófica de princípio. Ao contrário. Há nela a cooperação consciente e crítica da ontologia espontânea da vida cotidiana com a ontologia corretamente conhecida pela ciência e pela filosofia. O combate de Marx às construções abstratas, violentadoras da realidade, que são próprias do idealismo filosófico, é um caso histórico particular. Em algumas circunstâncias, a avaliação crítica, o repúdio crítico da ciência contemporânea pode ser uma das tarefas principais dessa cooperação, dessa aliança. Referindo-se à situação nos séculos XVII e XVIII, Engels observa corretamente:

> "Honra em alto grau a filosofia da época o fato de que não se deixasse envolver pelo limitado estágio dos conhecimentos naturais do seu tempo, o fato de que ela — de Spinoza aos grandes materialistas franceses — mantivesse firme o propósito de explicar o universo por si mesma, deixando à ciência do futuro as justificações de detalhe" [16].

Ainda que com conteúdos inteiramente transformados, uma tal crítica é necessária e atual também em nossos dias, com o objetivo de depurar a ciência dos preconceitos neopositivistas, que não estão mais confinados predominantemente ao campo da filosofia em sentido estrito, mas introduzem deformações substanciais também nas próprias ciências.

Não é este o local para tratarmos em detalhe desses problemas. Gostaríamos apenas de deixar claro qual é o método de Marx, valendo-nos para tanto de uma questão central e importante. Precisamente quando está em jogo o ser social, assume um papel decisivo o problema ontológico da diferença, oposição e nexo entre fenômeno e essência. Já na vida cotidiana, os fenômenos freqüentemente recobrem a essência do seu próprio ser, em vez de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar quanto a isso uma grande obra de esclarecimento, como ocorre nas épocas do Renascimento e do Iluminismo. Todavia, podem se verificar constelações históricas nas quais o processo se desenvolve em direção inversa: a ciência pode obscurecer, pode dar um sentido incorreto a impulsos ou talvez apenas a pressentimentos justos oriundos da vida cotidiana. (A fecunda intuição de Nicolai Hartmann a respeito da *intentio recta* padece, como vimos anteriormente *,

---

[16] ENGELS, F. *Herr Eugen Dühring umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur* [O Sr. Eugen Dühring subverte a ciência — Dialética da natureza]. Moscou-Leningrado, 1935. p. 486.

* Lukács se refere ao capítulo 2 da parte I da *Ontologia do ser social*, intitulado "O impulso de N. Hartmann na direção de uma verdadeira ontologia". (N. do T.)

do fato de que ele não leva em conta integralmente esse processo extremamente importante.) Hobbes vira já com clareza que tais deformações têm lugar no campo do ser social com maior freqüência e intensidade que no domínio da natureza; e ele indicou também a causa desse fato: o agir interessado [17]. Naturalmente, um tal interesse pode se verificar também em face de problemas do domínio natural, sobretudo por suas conseqüências no âmbito da visão do mundo; basta recordar as polêmicas suscitadas por Copérnico ou Darwin. Mas, dado que o agir interessado representa uma componente ontológica essencial, ineliminável, do ser social, o seu efeito de deformação dos fatos, de deformação do seu caráter ontológico, adquire aqui um acento qualitativamente novo; e isto sem falar no fato de que tais deformações ontológicas não alteram o ser em-si da natureza em geral, enquanto no ser social podem — enquanto deformações — tornar-se momentos dinâmicos e ativos da totalidade existente em-si.

Por isso, a afirmação de Marx — "toda ciência seria supérflua se a essência das coisas e a sua forma fenomênica coincidissem imediatamente" [18] — é de extrema importância para a ontologia do ser social. Decerto, a proposição vale, em-si e para-si, em sentido ontológico geral, ou seja, refere-se tanto à natureza quanto à sociedade. Todavia, veremos em seguida que a relação entre essência e fenômeno no ser social, por causa do seu indissolúvel vínculo com a práxis, revela novos traços, novas determinações. Vejamos aqui um único exemplo: parte importante dessa relação é que, em todo processo acabado (relativamente acabado), o resultado faz desaparecer em nível imediato o processo da sua própria gênese. Em muitíssimos casos, a colocação científica nasce quando o pensamento abandona a idéia de que estamos diante de um produto imediatamente acabado, aparentemente definido, e torna-o visível apenas em sua processualidade, não perceptível em nível imediato, em nível fenomênico. (Inteiras ciências, como a geologia, surgiram de colocações deste tipo.) No âmbito do ser social, porém, o processo genético é um processo teleológico. Disso resulta que o seu produto assume a forma fenomênica de produto acabado, definido, e faz desaparecer a própria gênese em nível imediato tão-somente quando o resultado corresponde à finalidade; se isso não ocorre, é precisamente o seu inacabamento que faz remontar diretamente ao processo genético. Escolhi propositadamente um exemplo bastante primitivo. A especificidade da relação entre

---

[17] HOBBES. *Leviathan*. Zurique-Leipzig, 1936. I, p. 143.

[18] MARX, K. *Das Kapital* [O capital]. III/2, p. 352.

essência e fenômeno no ser social passa pelo problema do agir interessado; e quando este, como freqüentemente ocorre, repousa em interesses de grupos sociais, é fácil que a ciência fuja às suas funções de controle e se torne, ao contrário, o instrumento com o qual se oculta, se faz desaparecer a essência, exatamente no sentido já indicado por Hobbes. Por isso, não é casual que a frase sobre a ciência e a relação fenômeno-essência seja escrita por Marx no quadro de uma crítica aos economistas vulgares, em polêmica contra as concepções e interpretações — absurdas do ponto de vista do ser — que se detinham nas formas fenomênicas, prescindindo inteiramente das conexões reais. A afirmação filosófica de Marx, portanto, tem aqui a função de crítica ontológica de algumas falsas representações; pretende despertar a consciência científica, com o intuito de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em-si. Esse modo de apresentação do próprio pensamento é típico na estrutura interna das obras do Marx da maturidade. É uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, não pretende jamais abandonar o nível da ciência, mas que, apesar disso, em cada comprovação singular de fatos, em cada reprodução ideal de uma conexão concreta, sonda continuamente a totalidade do ser social e, com tal metro, avalia a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade existente em-si que não paira acima dos fenômenos com que opera, hipostasiando as abstrações, mas que, ao contrário, se põe — crítica e autocriticamente — no máximo nível de consciência tão-somente para poder captar todo existente na plena concreticidade da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente *desse* existente. Acreditamos que, desse modo, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, uma forma destinada no futuro a superar a constituição profundamente problemática — apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos por seu intermédio — da cientificidade moderna. Nas críticas que os clássicos do marxismo dirigiram a Hegel, surge sempre — antes de mais nada — a polêmica contra a idéia de sistema. E tinham plena razão, já que precisamente aqui vão concentrar-se todas aquelas tendências filosóficas que Marx recusa com a máxima decisão. Assim, o sistema enquanto ideal de síntese filosófica contém antes de mais nada o princípio da completicidade e do acabamento, idéias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser e que já no próprio Hegel provocam antinomias insolúveis. Mas uma tal unidade estática surge inevitavelmente no pensamento quando as categorias são ordenadas segundo uma determinada conexão hierárquica. E também essa aspiração a uma ordem hierárquica contrasta com a concepção ontológica de Marx. Não, porém, no sentido de que ele recuse a idéia da supra-ordenação e da subordinação; falando de Hegel, tivemos ocasião de observar que foi precisamente Marx quem introduziu, tratando da interação, a questão do momento dominante [*übergreifendes Moment*].

Uma hierarquia sistemática, todavia, não é apenas algo dado de uma vez para sempre; além disso, para sistematizar as categorias numa conexão definitiva, deve também — muitas vezes ao preço de empobrecê-las e violentá-las em seu conteúdo — torná-las homogêneas, reduzi-las o mais possível a uma só dimensão das conexões. Os pensadores que possuem um verdadeiro senso ontológico para a riqueza e a variedade da estrutura dinâmica da realidade concentrarão seu interesse, ao contrário, precisamente sobre aquele tipo de relações que não pode ser adequadamente inserido num sistema. Mas exatamente aqui se vê como esse repúdio à sistematização tem um caráter inteiramente oposto àquele do empirismo igualmente anti-sistemático. Vimos mais acima que, neste último, há por vezes um ontologismo ingênuo, ou seja, uma apreciação instintiva do caráter de realidade do que surge imediatamente, das coisas singulares e das relações superficiais de fácil percepção. Ora, dado que esta atitude diante da realidade, embora justa, é apenas periférica, facilmente ocorre que o empirista, quando se arrisca a sair só um pouco do campo que lhe é familiar, termine por envolver-se nas mais fantasiosas aventuras intelectuais [19]. A crítica ao sistema na qual estamos pensando — e que encontramos conscientemente desenvolvida por Marx — tem seu ponto de partida, ao contrário, na totalidade do ser social (exatamente pelo fato de buscar as conexões); e tenta apreender essa totalidade em todas as suas múltiplas e complexas relações, no máximo grau de aproximação possível. E a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução no pensamento do realmente existente; as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas, ao contrário, são, na realidade, "formas de ser, determinações da existência" (Marx), elementos estruturais de processos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, tanto no sentido extensivo quanto intensivo. Diante do conhecimento adequado desses complexos, a lógica perde seu papel filosófico de guia; torna-se, enquanto instrumento para captar a legalidade de entidades ideais puras e portanto homogêneas, uma ciência particular como qualquer outra. Mas, com

[19] Cf. *Dialektik der Natur* [Dialética da natureza]. p. 707.

isto, o papel da filosofia é superado apenas no dúplice sentido hegeliano. Enquanto crítica ontológica do ser de todas as espécies de fenômenos, a filosofia se conserva — embora sem pretender dominar e subordinar a si os fenômenos e suas conexões — enquanto princípio diretivo dessa nova cientificidade. Por isso, não se trata de uma casualidade, não é uma peculiaridade que surja da situação histórica da ciência, o fato de que o Marx maduro tenha intitulado suas obras econômicas não como "Economia", mas como "Crítica da Economia Política". Naturalmente, a referência imediata diz respeito à crítica — também nesse sentido bastante importante — dos pontos de vista econômicos burgueses; mas está compreendido igualmente o aspecto para o qual temos chamado a atenção, ou seja, a ininterrupta crítica ontológica imanente de todo fato, de toda relação, de toda conexão subordinada à lei.

Decerto, essa nova concepção não nasce de improviso, como Palas Atena da cabeça de Zeus. Trata-se obviamente do produto de um longo desenvolvimento, ainda que não certamente homogêneo. Manifestam-se tentativas nessa direção em sentido negativo, através da crítica — no mais das vezes espontânea — aos princípios que violentam a realidade com o objetivo de hierarquizá-la. Em Marx, ao contrário, isto ocorre de modo consciente e declarado; e essa crítica, dirigida contra o sistema mais meditado e formalmente mais completo, o de Hegel, leva-o a elaborar precisamente esse novo estilo de pensamento. Temos também, todavia, indicações em sentido positivo, nas quais começa a se tornar consciente o reconhecimento da existência primária dos grandes complexos do ser e nas quais — em ligação com a crítica do pensamento idealista sistemático — anuncia-se o novo modo de enfrentar adequadamente esses complexos. Consideramos que determinados escritos de Aristóteles, sobretudo a *Ética a Nicômaco*, constituem já experimentos nessa direção, onde a crítica a Platão desempenha a função negativa à qual nos referimos. Também numa tal tendência se inclui, na época do Renascimento, a primeira grande tentativa científica de entender de modo multifacético, enquanto ser, o ser social, extirpando os princípios sistemáticos que travavam essa interpretação: a tentativa de Maquiavel [20]. E aqui se inclui, ademais, o esforço de Vico no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social. Mas apenas na ontologia de Marx é que tais tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente.

[20] Devo a Agnes Heller a indicação sobre essa característica da teoria de Maquiavel.

Essa concepção geral, embora resulte organicamente da crítica e da superação materialistas do método hegeliano, foi de tal modo estranha às tendências dominantes da época que não foi compreendida como método nem pelos adversários nem pelos defensores de Marx. Depois de 1848, depois do colapso da filosofia burguesa e, sobretudo, depois do início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos deixam de ser compreendidos. Os neokantianos eliminam da filosofia até a incognoscível coisa em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade. Não é de surpreender, assim, que a opinião pública científica dominada por essas influências considere a economia de Marx simplesmente como uma ciência particular, mas uma ciência que — na prática da "exata" divisão do trabalho — termina por aparecer como metodologicamente inferior em comparação com o modo "axiologicamente neutro" de apresentar as coisas, em comparação com o modo burguês. Não muito tempo após a morte de Marx, também a imensa maioria dos seus seguidores declarados se encontra sob a influência dessas correntes. O que existe de ortodoxia marxista é formado por afirmações e deduções singulares extraídas de Marx, freqüentemente mal compreendidas e, de qualquer modo, ossificadas em *slogans* extremistas. Assim, por exemplo, é desenvolvida com a ajuda de Kautsky a pretensa lei da pauperização absoluta. É em vão que Engels tenta, sobretudo através de críticas e conselhos epistolares, abrandar essa rigidez e reconduzir as pessoas à autêntica dialética. É muito indicativo que essas cartas sejam publicadas pela primeira vez por Bernstein, na intenção de fortalecer as tendências revisionistas no seio do marxismo. O fato de que a flexibilidade exigida por Engels, a recusa da vulgarização ossificada, pudessem ser entendidas dessa forma, tal fato mostra que nenhuma das duas orientações em polêmica havia compreendido a essência metodológica da doutrina de Marx. Até mesmo teóricos que revelam ser realmente marxistas em muitas questões singulares, como Rosa Luxemburgo ou Franz Mehring, possuem uma escassa sensibilidade para as tendências filosóficas essenciais presentes na obra de Marx. Enquanto Bernstein, Max Adler e muitos outros supõem encontrar uma "integração" do marxismo na filosofia de Kant; enquanto Friedrich Adler e outros buscam essa integração em Mach, Mehring — que, em política, é um radical — nega que o marxismo tenha absolutamente algo a ver com a filosofia.

Apenas com Lenin tem lugar um verdadeiro renascimento de Marx. Em particular, os seus *Cadernos filosóficos*, redigidos nos anos iniciais da Primeira Guerra Mundial, voltam a interessar-se pelos autênticos

problemas centrais do pensamento marxiano: a cuidadosa e cada vez mais profunda compreensão crítica da dialética hegeliana culmina numa clara repulsa do modo pelo qual o marxismo era entendido até então:

> "Não se pode compreender integralmente *O capital* de Marx, em particular o seu primeiro capítulo, se não se estudou atentamente e não se compreendeu *toda* a lógica de Hegel. Por conseguinte, meio século depois, nenhum marxista compreendeu Marx!" [21]

E Lenin não exclui nem sequer Plekhanov, o melhor conhecedor de Hegel entre os marxistas da época, que ele, por outro lado, não deixou de elogiar enquanto teórico [22]. Neste ponto, Lenin continua com êxito a linha do Engels tardio, aprofundando-o e desenvolvendo-o em muitas questões. Todavia, não se deve ocultar o fato de que Engels, em algumas questões importantes, como veremos posteriormente, foi menos rigoroso e menos profundo do que Marx em sua crítica a Hegel; ele acolheu de Hegel, sem grandes alterações (ainda que certamente após uma inversão materialista), determinadas coisas que Marx, ao contrário, partindo de reflexões ontológicas mais profundas, recusou ou modificou radicalmente. A diversidade que se verifica entre os dois modos de superação de Hegel — uma superação completamente autônoma dos fundamentos da inteira filosofia hegeliana por parte de Marx, uma superação do seu idealismo filosófico sob a impressão de Feuerbach por parte de Engels — teria determinadas conseqüências também nas exposições posteriores. Lenin, decerto, não é tão-somente um continuador da linha engelsiana; mas, de qualquer modo, há determinadas questões nas quais se manifesta esse vínculo. Deve-se notar desde logo, porém, que por vezes não é fácil decidir até que ponto se trata de simples questões terminológicas e até que ponto, ao contrário, há por trás da terminologia também questões de substância. Por exemplo, sobre a relação entre *O capital* e uma filosofia dialética geral, Lenin diz:

> "Embora Marx não nos tenha deixado uma *Lógica*... nos deixou a *lógica* de *O capital*... Em *O capital*, aplica-se a uma só ciência a lógica, a dialética, a teoria do conhecimento (não é preciso três palavras: são uma mesma coisa) do materialismo, o qual recolhe de Hegel quanto há nele de precioso e o desenvolve mais profundamente" [23].

[21] LENIN. *Aus dem philosophischen Nachlass* [Textos filosóficos póstumos]. p. 99.
[22] Id., ibid., p. 213 et seqs.
[23] Id., ibid., p. 249.

É um grande mérito de Lenin, não só nesta questão, ter sido o único marxista da sua época a recusar resolutamente a supremacia filosófica da lógica e da gnosiologia que se apóiam em si mesmas (necessariamente idealistas), retornando, ao contrário — como é o caso do trecho citado —, à originária concepção hegeliana da unidade entre lógica, gnosiologia e dialética, mas traduzida em termos materialistas. Deve-se notar, por outro lado, que — em particular no *Materialismo e empiriocriticismo* — a sua gnosiologia, enquanto gnosiologia do reflexo de uma realidade material que existe independentemente da consciência, é sempre — em todos os casos concretos — subordinada na prática a uma ontologia materialista. Também no trecho citado é possível interpretar ontologicamente, em sua objetividade, a dialética assumida na unidade em questão. O certo, todavia, como veremos ao analisar o único trecho marxiano que tem caráter metodológico-filosófico geral * é que Marx não endossa a unidade aqui estabelecida; ele não só diferencia nitidamente ontologia e gnosiologia, mas vê precisamente na ausência desta distinção uma das fontes das ilusões idealistas de Hegel. De qualquer modo, ainda que ao examinar a obra filosófica de Lenin tivéssemos de fazer essa ou outras objeções de detalhe à sua superação da dialética hegeliana e ao uso que dela fez para levar adiante o marxismo — e uma leitura global do Lenin filósofo é, em minha opinião, uma das pesquisas mais importantes, atuais e necessárias, tendo em vista as deformações de todo tipo a que foram submetidos os seus pontos de vista —, a obra de Lenin, de qualquer forma, é, após a morte de Engels, a única tentativa de amplo alcance no sentido de restaurar o marxismo em sua totalidade, de aplicá-lo aos problemas do presente e, portanto, de desenvolvê-lo. As circunstâncias históricas desfavoráveis impediram que a obra teórica e metodológica de Lenin atuasse em extensão e profundidade.

Não deixa de ser verdade, porém, que a grande crise revolucionária surgida da Primeira Guerra Mundial e do nascimento da República Soviética estimulou em diversos países um estudo do marxismo em termos novos, criativos, não deformados pelas tradições da aburguesada social-democracia [24]. A marginalização de Marx e de Lenin pela política de

* Lukács se refere à "Introdução" (de 1857) aos *Grundisse*, que ele tratará em detalhe num contexto posterior da *Ontologia*. (N. do T.)
[24] De Gramsci a Caudwell, há toda uma série de tentativas nesse sentido. Também meu livro *História e consciência de classe* nasce nesse contexto. Mas a pressão staliniana, dirigida para a vulgarização e a esquematização, reduziu bem

Stalin é também uma tendência gradual, da qual falta até hoje uma exposição histórico-crítica. Sem dúvida, nos inícios, sobretudo na polêmica contra Trotski, Stalin se apresenta como defensor da doutrina de Lenin; e algumas publicações desse período, até o início dos anos trinta, revelam a tendência a afirmar a renovação leniniana do marxismo contra a ideologia da Segunda Internacional. Por mais correta que fosse a ênfase posta nas novidades trazidas por Lenin, ela teve um efeito cada vez mais marcado durante a época de Stalin: aquele de gradualmente pôr de lado o estudo de Marx e de colocar em primeiro plano o de Lenin. Em seguida, essa orientação — especialmente depois da publicação da *História do PCUS* (com o capítulo sobre a filosofia *) — converteu-se na marginalização de Lenin em favor de Stalin. Desde então, a filosofia oficial reduziu-se a um comentário das publicações de Stalin. Marx e Lenin aparecem apenas enquanto peças de apoio. Não é aqui o lugar para expor detalhadamente a devastação que tal orientação produziu no plano teórico. Também essa seria uma tarefa extremamente atual e importante, que teria, ademais, sob muitos aspectos, grande significação prática. (Basta pensar no fato de que a teoria oficial da planificação ignora completamente os momentos decisivos da teoria marxiana da reprodução social.) Na terminologia marxista, começou a imperar um subjetivismo total e totalmente arbitrário, que era, porém (e, aos olhos de muitos, ainda é hoje), capaz de legitimar com métodos sofísticos qualquer resolução enquanto decorrência lógica do marxismo-leninismo. Aqui, temos de nos limitar a constatar a situação. Mas, se o marxismo quer hoje voltar a ser uma força viva do desenvolvimento filosófico, deve vincular-se, em todas as questões, ao próprio Marx. E se, nesta operação, muitas contribuições podem provir da obra de Engels e de Lenin, em nossas considerações — naquelas que nos dispomos a fazer neste livro — podemos tranqüilamente, em troca, deixar de lado tanto o período da Segunda Internacional quanto o período staliniano, embora criticar a ambos do modo mais áspero — com a finalidade de restaurar o prestígio da doutrina marxiana — fosse uma coisa da maior importância.

---

cedo ao silêncio na Internacional Comunista essas tendências (que só poderiam surgir no seio da Internacional). A maturidade e a concreticidade dessas tentativas são extremamente diversas; dever-se-ia estudá-las despreconceituosamente, sem superestimações. Pesquisas desse tipo, porém, foram realizadas até agora apenas na Itália, a respeito de Gramsci.

* Esse capítulo foi publicado inúmeras vezes como obra separada, atribuída a Stalin, sob o título *O materialismo histórico e o materialismo dialético*. (N. do T.)

II. PARA UMA CRÍTICA MARXISTA DA SOCIOLOGIA

3. A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA E AS CONDIÇÕES GERAIS DA PESQUISA CIENTÍFICA *

Marx tinha treze anos quando Hegel morreu, catorze quando morreu Goethe. Os anos decisivos da sua juventude transcorrem no período entre a revolução de julho e a de fevereiro. O período de sua primeira grande atividade política e jornalística é a preparação da revolução de 1848 e a direção ideológica da ala proletária da democracia revolucionária.

Uma das questões fundamentais da preparação ideológica da Alemanha para a revolução de 1848 é a tomada de posição em face da dissolução do hegelianismo. Esse processo de dissolução assinala o fim da última grande filosofia da sociedade burguesa.

---

* Este texto (cuja titulação é da responsabilidade do organizador deste volume) recolhe fragmentos do ensaio "Marx e o problema da decadência ideológica", redigido em 1938 e constituinte da obra *Problemas do realismo*. Os segmentos aqui apresentados tematizam as condições gerais da reflexão científica e filosófica na etapa em que a decadência ideológica burguesa se acelera, concomitantemente à chamada crise geral do capitalismo e à agudização da divisão social do trabalho — precisamente a etapa histórico-social em que a sociologia se articula como ciência autônoma.

Fonte: Estes fragmentos foram tomados de *Marxismo e teoria da literatura*. Organizada e traduzida por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968. A presente versão foi cotejada por Carlos Nelson Coutinho com o original alemão, publicado em *Probleme des Realismus. I/Essays über Realismus*. Neuwied-Berlim, Luchterhand Verlag, 1971.

Ele se torna, ao mesmo tempo, um importante fator da formação do materialismo dialético. A elaboração da nova ciência do materialismo histórico, contudo, implica também o exame crítico do nascimento e da decomposição da economia clássica, isto é, da maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa. Como historiador e crítico da economia clássica, Marx descobriu e escreveu, pela primeira vez, a história dessa decomposição. Sua caracterização sumária, feita por Marx (no que diz respeito ao período 1820-1830), torna-se, ao mesmo tempo, uma exposição e uma crítica rica e multilateral da decadência ideológica da burguesia. Esta tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico. Esta luta de classe, diz Marx,

> "significou o dobrar de sinos pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário ou não aos regulamentos da polícia. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética".

Esta crítica foi precedida no tempo não somente por aquela aos epígonos hegelianos dos anos posteriores a 1840, mas sobretudo pela grandiosa e vasta crítica da decadência política dos partidos burgueses na revolução de 1848. Na Alemanha, os partidos burgueses traíram, em favor dos Hohenzollern, os grandes interesses — ligados ao povo — da revolução democrático-burguesa; na França, traíram os interesses da democracia, em favor de Bonaparte.

Segue-se a essa crítica, logo após a derrota da revolução, a crítica das repercussões de tal traição sobre a ciência da sociedade. Marx conclui seu julgamento de Guizot com as palavras: "*Les capacités de la bourgeoisie s'en vont*"; e, no *Dezoito brumário*, fundamenta este juízo com a frase epigramática:

> "A burguesia tomava consciência, com razão, de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo voltavam-se contra ela; que toda a cultura que havia produzido rebelava-se contra sua própria civilização; que todos os deuses que criara a haviam renegado".

• • •

Existe assim, em Marx, uma vasta e sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência. Por isso, é naturalmente impossível tratar aqui dessa crítica de modo completo, ainda que aproximativo, ou mesmo através de uma simples enumeração. Para isso, seria necessária uma história da ideologia burguesa do século XIX, guiada pelos resultados da investigação marxista. No que se segue, sublinharemos apenas alguns pontos importantes, escolhidos intencionalmente do ponto de vista da conexão da literatura com as grandes correntes sociais, políticas e ideológicas que determinaram a reviravolta em questão.

Comecemos com a evasão da realidade, com a fuga no predomínio da ideologia "pura", com a liquidação do materialismo e da dialética espontâneos, próprios do "período heróico" da revolução burguesa. O pensamento dos apologetas não é mais fecundado pelas contradições do desenvolvimento social, as quais, pelo contrário, busca mitigar, de acordo com as necessidades econômicas e políticas da burguesia.

Logo após a revolução de 1848, Marx e Engels criticam um opúsculo de Guizot sobre as diferenças entre a revolução inglesa e a francesa. Antes de 1848, Guizot é um daqueles notáveis historiadores franceses que descobriram cientificamente a função da luta de classes na história das origens da sociedade burguesa. Após 1848, Guizot pretende demonstrar a todo custo que a manutenção da monarquia de julho é um imperativo da razão histórica e que o 1848 foi nada mais que um grande equívoco.

Para provar a tese reacionária, Guizot reelabora, a seu modo, toda a história francesa e inglesa, esquecendo tudo quanto aprendera em sua longa vida de estudioso. Em vez de utilizar, como chave das diferenças entre as revoluções inglesa e francesa, a diversidade do desenvolvimento agrário dos dois países em face do capitalismo nascente, parte da exclusiva legitimidade histórica da monarquia de julho, considerada como um *a priori* histórico. Projeta na evolução inglesa o predomínio de um elemento religioso e conservador, enquanto ignora completamente a realidade histórica, isto é, sobretudo o caráter burguês da propriedade fundiária inglesa e o desenvolvimento particular do materialismo filosófico, do iluminismo.

Disto decorrem os seguintes resultados: por um lado,

> "com a consolidação da monarquia constitucional cessa, para o sr. Guizot, a história inglesa. . . Onde o sr. Guizot não vê mais do que

doce tranqüilidade e idílica paz, desenvolveram-se na realidade conflitos gigantescos, revoluções decisivas";

e, por outro lado, paralelamente a este desprezo pelos fatos históricos, pelas reais forças motrizes da História, surge uma tendência à mistificação: Guizot

"se refugia na fraseologia religiosa, na intervenção armada de Deus. Por exemplo, o espírito de Deus paira imprevistamente sobre o exército, impedindo Cromwell de proclamar-se rei, etc.".

Assim, sob a influência da revolução de 1848, um dos fundadores da ciência histórica moderna transformou-se num apologeta mistificador, que justifica o compromisso de classe entre a burguesia e os resíduos do feudalismo.

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico — é a tendência geral da decadência ideológica. Do mesmo modo como, em face da revolta de junho do proletariado parisiense, os partidos liberais e democráticos fugiram e se esconderam sob as asas dos vários Hohenzollern, Bonaparte e consortes, agora também fogem os ideólogos da burguesia, preferindo inventar os mais vulgares e insípidos misticismos a encarar de frente a luta de classes entre burguesia e proletariado, a compreender cientificamente as causas e a essência desta luta.

Metodologicamente, essa mudança de orientação manifesta-se no fato de que — como acabamos de ver em Guizot — os teóricos evitam cada vez mais entrar em contato diretamente com a própria realidade, colocando, ao contrário, no centro de suas considerações, as disputas formais e verbais com as doutrinas precedentes.

O exame crítico dos precursores, naturalmente, desempenha importante função em toda ciência, e teve grande importâcia inclusive nos clássicos da economia e da filosofia. Mas, para eles, tal exame era tão-somente *um* meio entre outros para uma aproximação, profunda e multilateral, à própria realidade. Apenas nos ecléticos, que exaltam a sociedade constituída, a doutrina científica se afasta da vida que deveria refletir, e se afasta tanto mais quanto mais forte é o impulso dos apologetas para falsificar a realidade.

Esse afastamento da vida da sociedade, próprio da pseudo-ciência eclética, transforma cada vez mais as afirmações da ciência em frases vazias. Trata-se da mesma retórica nas relações com o passado e o presente que Marx satirizara nos "radicais" franceses da revolução de 1848. Nos anos grandiosos que vão de 1789 a 1793, a referência dos revolucionários ao mundo clássico, inclusive ao vestuário clássico, era um elemento positivo da revolução. Quando a *Montanha* de 1848 utiliza as palavras e os gestos de 1793, oferece o espetáculo de uma mascarada caricatural: palavras e gestos estavam em aberto contraste com as ações reais.

Aduziremos apenas dois exemplos da mudança de orientação ocorrida na ciência, um econômico e um filosófico.

Marx julga Stuart Mill, com o qual se inicia essa evolução (e que, não obstante, ainda apresentava alguns elementos do verdadeiro estudioso), do seguinte modo:

"Sua matéria-prima não é mais a realidade, mas sim a nova forma teórica pela qual o Mestre a sublimou. Em parte a oposição teórica dos adversários da nova teoria, em parte a relação quase sempre paradoxal desta teoria com a realidade, incitam-no a tentar refutar os primeiros e eliminar a segunda... Mill, por um lado, pretende representar a produção burguesa como forma absoluta da produção, e busca demonstrar, portanto, que suas contradições reais são apenas aparentes. Por outro lado, busca apresentar a teoria de Ricardo como forma teórica absoluta deste modo de produção, visando demonstrar a inconsistência das objeções teóricas feitas, em parte por outros, em parte impostas a ele mesmo... Trata-se, simplesmente, da tentativa de apresentar como sendo existente o que não o é. Mas é por meio desta forma imediata que Mill procura resolver o problema. Portanto, não é possível aqui nenhuma solução real, mas tão-somente uma característica abolição das dificuldades através do raciocínio, ou seja, uma solução apenas escolástica".

Já que a dissolução do hegelianismo na Alemanha, não obstante todas as diferenças entre o desenvolvimento social e ideológico daquele país e o da Inglaterra, é um processo cujas raízes sociais são afins — em última instância — às da dissolução da escola ricardiana, tantos os fatos como o julgamento dados por Marx a respeito deveriam apresentar uma certa analogia metodológica. Por ocasião da crítica a Bruno Bauer, Marx assim resume a referida crítica à concepção filosófica e histórica dos jovens-hegelianos radicais:

"A expressão abstrata e celestial que assume uma colisão real, graças à deformação hegeliana, vale — nesta cabeça 'crítica' — pela colisão real... A retórica filosófica da questão real é, para ele, a própria questão real".

Este método geral da orientação apologética do pensamento burguês revela-se, de modo ainda mais evidente, quando se compara tal pensamento com a contradição do progresso da sociedade. A contraditoriedade do progresso é um problema geral do desenvolvimento da sociedade dividida em classes.

Marx define este problema, bem como a necessidade de sua solução unilateral — de dois pontos de vista opostos — no pensamento burguês, do seguinte modo:

"Os indivíduos universalmente desenvolvidos — cujas relações sociais, enquanto relações que lhes são próprias e comuns, são igualmente submetidas ao seu próprio controle comum — não são um produto da natureza, mas da História. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades, que tornam possível esta individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre os valores da troca, pois só ela produz a universalidade da alienação do indivíduo para consigo mesmo e para com os outros, mas igualmente a universalidade e a generalidade das suas relações e capacidades. Em épocas mais antigas do desenvolvimento, o indivíduo singular revela-se mais completo precisamente porque ainda não elaborou a plenitude de suas relações e ainda não as contrapôs a si mesmo como potências e relações sociais que são independentes dele. Se é ridículo alimentar nostalgias por aquela plenitude originária, é igualmente ridículo crer que se deva manter o homem neste completo esvaziamento. A concepção burguesa não conseguiu jamais superar a mera antítese àquela concepção romântica; por isto, esta a acompanhará como legítima antítese até que chegue a sua hora".

Marx indica aqui o contraste necessário entre defesa burguesa do progresso e crítica romântica do capitalismo. Na última floração da ciência burguesa, este contraste é personificado pelos grandes economistas Ricardo e Sismondi. Com o triunfo da orientação apologética, a linha de Ricardo é deformada e rebaixada a uma apologética direta e vulgar do capitalismo. A partir da crítica romântica ao capitalismo, desenvolve-se uma apologética mais complicada e pretensiosa, mas não menos mentirosa e eclética, da sociedade burguesa: sua apologia indireta, sua defesa a partir de seus "lados maus".

O ponto de partida do primeiro tipo de apologética, vulgar e direta, do capitalismo encontra-se novamente em James Mill. Marx caracteriza assim este método:

"Onde as relações econômicas — e, portanto, também as categorias que as expressam — incluem contrastes, contradições, e são precisamente a unidade de tais contradições, ele [Mill — G. L.] sublinha o momento da unidade dos contrastes e nega os próprios contrastes. Transforma a unidade das contradições em identidade imediata destas contradições".

Com isso, Mill abrira a porta à mais trivial apologética da economia vulgar. De suas investigações — que ainda devem ser parcialmente levadas a sério — um rápido atalho leva à exaltação vazia da "harmonia" do capitalismo, aos múltiplos Say, Bastiat, Roscher. A economia se limita, cada vez mais, a uma mera reprodução dos fenômenos superficiais. O processo espontâneo da decadência científica opera em estreito contato com a apologia consciente e venal da economia capitalista.

"A economia vulgar — diz Marx — acredita ser tão mais simples, natural e de utilidade pública, tão mais afastada de qualquer sutileza teórica, quanto mais, na realidade, não fizer senão traduzir as idéias corriqueiras em uma linguagem doutrinária. Por isto, quanto mais alienada for a forma pela qual concebe as formações da produção capitalista, tanto mais ela se aproxima do elemento das idéias corriqueiras, tanto mais, portanto, imerge em seu elemento natural. Além disto, presta ótimos serviços à apologética."

Esta é a linha seguida pela apologética simples e direta, a linha ideológica através da qual a ideologia burguesa degenera num liberalismo vil e disposto aos compromissos.

A outra posição extrema e unilateral, em face do progresso social, é mais complicada e hoje, para nós, mais perigosa, já que — da interpretação decadente e vulgar que o anticapitalismo romântico muito cedo já recebera (Malthus) — surgiu, no curso da decomposição do capitalismo, a bárbara demagogia social do fascismo.

Malthus busca obter uma apologia do capitalismo a partir das dissonâncias deste regime econômico. Por isto, é instrutivo confrontar sua concepção com as de Ricardo e Sismondi, visando extrair claramente o contraste entre esta forma de apologia e os dois últimos clássicos da economia burguesa.

Ricardo quer a produção pela produção, isto é, segundo a formulação de Marx, "o desenvolvimento das forças produtivas humanas,

o desenvolvimento da riqueza da natureza humana, portanto, *como um fim em si mesmo*". Por isto, Ricardo toma posição, corajosa e honestamente, contra toda classe que impeça — em qualquer aspecto — este desenvolvimento, e, pois, quando é necessário, inclusive contra a burguesia. Portanto, se ele, com cínica franqueza, equipara o proletariado, no seio da sociedade capitalista, às máquinas, aos animais de carga ou às mercadorias, esse cinismo está implícito na própria realidade. Pode fazê-lo, diz Marx,

> "porque eles, na produção capitalista, são realmente e apenas mercadorias. E isto histórica, objetiva e cientificamente. Sempre que possível, sempre que isso não o leva a pecar contra a própria ciência, Ricardo é um filantropo, o que, ademais, foi na prática".

A defesa da sociedade capitalista, feita por Malthus, segue caminhos completamente opostos. Marx assim resume seus pontos principais:

> "Também Malthus quer o mais livre desenvolvimento possível da sociedade capitalista, na medida em que a condição de tal desenvolvimento é tão-somente a miséria de seus principais artífices, as classes trabalhadoras; mas, ao mesmo tempo, ele deve se adaptar às 'exigências do consumo' da aristocracia e de suas agências no Estado e na Igreja, deve servir ao mesmo tempo de base material para as envelhecidas pretensões dos representantes dos interesses herdados do feudalismo e da monarquia absoluta. Malthus quer a produção burguesa na medida em que ela não é revolucionária, não é um elemento histórico, mas sim algo que se limita a fornecer uma base material mais vasta e mais cômoda à 'velha' sociedade".

Malthus possui também pontos de contato com a crítica romântica do capitalismo na medida em que sublinha suas dissonâncias. Foi isto que Sismondi fez em face de Ricardo: colocou em relevo os direitos do homem individual, aniquilados material e moralmente pelo desenvolvimento capitalista. Ainda que esta opinião fosse unilateral e — vista de um mais amplo horizonte histórico — injustificada, ainda que Sismondi fosse obrigado a se refugiar ideologicamente no passado, cabe-lhe todavia o mérito de ter descoberto

> "que a produção capitalista é contraditória... Ele *julga* convincentemente as contradições da produção burguesa, mas não as *compreende*; por isto, compreende ainda menos o processo de sua resolução".

Mesmo criticando asperamente as idéias românticas de Sismondi, Marx constata que existe nelas um pressentimento das contradições do

capitalismo, do caráter historicamente transitório da sociedade capitalista. A crítica romântica do capitalismo em Sismondi, a descoberta de suas necessárias contradições e dissonâncias, é assim uma notável conquista de um pensador corajoso e honesto.

A revelação das dissonâncias do capitalismo possui, em Malthus, um conteúdo e uma orientação diametralmente opostos. Diz Marx:

> "Malthus não tem interesse em encobrir as contradições da produção burguesa, mas antes em evidenciá-las, por um lado, para demonstrar como é necessária a miséria das classes trabalhadoras... por outro, para demonstrar aos capitalistas que um clero eclesiástico e estatal bem nutrido é indispensável a fim de lhes proporcionar uma demanda adequada".

Assim, esta decadência da crítica romântica do capitalismo já se manifesta muito cedo, em Malthus, nas suas formas mais baixas e repugnantes, como expressão da ideologia da parcela mais reacionária da burguesia inglesa, envolvida nas violentíssimas lutas de classe dos princípios do século XIX. Malthus é, portanto, um precursor da degradação máxima da ideologia burguesa, que só se tornou universalmente dominante mais tarde, sob o influxo dos eventos internacionais de 1848.

Essa crise rebaixou um dos mais talentosos e brilhantes representantes do anticapitalismo romântico, Thomas Carlyle, ao nível de um miserável decadente, de um mentiroso apologeta do capitalismo. Antes, Carlyle era um crítico corajoso, profundo e espirituoso dos horrores da civilização capitalista. Tal como o francês Linguet no século XVIII, tal como Balzac e Fourier no XIX, assim também Carlyle — em suas obras anteriores a 1848 — conduziu uma batalha implacável de desmascaramento do capitalismo dominante, contra os exaltadores de seu caráter incondicionalmente progressista, contra a teoria mentirosa de que este progresso serviria aos interesses do povo trabalhador.

As tempestades da revolução de 1848 assinalaram para Carlyle, como Marx e Engels observaram, "o fim do gênio literário em conseqüência da agudização das lutas históricas".

Nos eventos de 1848, Carlyle não vê a debilidade, a duplicidade e a velhacaria da democracia burguesa na defesa dos grandes interesses históricos do povo trabalhador, mas percebe neles apenas o caos, o delírio, o fim do mundo. Considera a bancarrota da democracia burguesa em 1848, fruto realmente da traição realizada em prejuízo do povo, como sendo a bancarrota da democracia em geral. Invoca a "ordem" em lugar do "caos", isto é, coloca-se ao lado dos bandidos reacionários

que sufocaram a revolução de 1848. Considera como "eterna lei natural" o domínio dos "nobres" na sociedade, bem como a estrutura hierárquica correspondente.

Mas quem são agora estes "nobres"? São os "líderes" da indústria. A crítica de Carlyle ao capitalismo padecia, mesmo em seu período combativo — assim como a crítica diversa, mas igualmente romântica, de Sismondi —, da tendência em buscar o caminho da salvação da barbárie da civilização não na direção do futuro, mas na do passado. Porém, quando o "herói" de antes — como conseqüência ideológica do pânico provocado em Carlyle pela revolução — se transforma em "líder industrial", seu anticapitalismo romântico converte-se numa apologia pequeno-burguesa do sistema capitalista.

O conteúdo desta apologia corresponde já à baixeza mentirosa do apavorado filisteu ordinário, do qual Carlyle se distingue apenas pelo brilho — agora tornado exterior — do estilo e pelos paradoxos formais. Mas tampouco esta diferença lhe faz honra. Porque é precisamente através do seu brilho "genial" que este conteúdo pequeno-burguês assume um demagógico poder de sedução. "A nova época", diz Marx, "na qual predomina o gênio, distingue-se da antiga principalmente pelo fato de que o logro imagina ser genial". Um Carlyle, outrora honesto e altamente talentoso, cai ao nível espiritual e moral de um Malthus.

A filosofia da defesa do progresso burguês já havia sido, há algum tempo, ingloriamente destronada na Inglaterra. (Na Alemanha, essa etapa é assinalada pela dissolução da filosofia hegeliana.) Hobbes e Locke, Helvetius e Holbach foram os representantes grandiosos e corajosos da filosofia burguesa do progresso. É verdade, sem dúvida, que traduziram em sistema filosófico as ilusões a respeito do progresso; todavia, dado que essas ilusões eram historicamente necessárias, sua expressão filosófica podia e devia conduzir à descoberta, numa forma profunda e genial, de momentos importantes do desenvolvimento histórico real. A defesa do progresso histórico realizado pelo capitalismo é inseparavelmente acompanhada, neles e em sua escola, por um corajoso desmascaramento de todas as contradições e horrores da sociedade burguesa que podiam perceber.

O teórico do utilitarismo, Jeremy Bentham, personifica o vergonhoso fim dessa grande e gloriosa linha de desenvolvimento filosófico. Deste modo, enquanto o anticapitalismo romântico degenerava numa demagogia colorida e mentirosa, a decadência da filosofia do progresso

revela-se muito mais abertamente na forma de filisteísmo vulgar e franco. Marx indica essa decadência, sublinhando precisamente as conexões de Bentham com seus gloriosos antecessores:

> "Ele não faz senão reproduzir, sem nenhuma inteligência, o que Helvetius e os demais franceses do século XVIII disseram inteligentemente... Com a mais ingênua vacuidade, propõe o pequeno-burguês moderno, particularmente o inglês, como o homem normal. O que é útil a este tipo de homem normal e a seu mundo, é útil em si e para si. Utilizando esta escala, ele mede ainda o passado, o presente e o futuro. Assim, a religião cristã é 'útil' porque proíbe, do ponto de vista religioso, os mesmos delitos que o Código Penal condena do ponto de vista jurídico. [Que o leitor se recorde da audácia atéia dos filósofos, de Hobbes a Helvetius — G. L.] Se eu tivesse a coragem do meu amigo Heinrich Heine, chamaria o sr. Jeremy de gênio da estupidez burguesa".

Em Bentham, portanto, encarna-se o pequeno-burguês capitalista em sua crua tolice filistéia, sem auréolas românticas. Mas as análises anteriores devem ter convencido o leitor de que o núcleo social da pompa decorativa do anticapitalismo romântico é sempre o vil e cretino filisteu da sociedade capitalista. Esta íntima e profunda unidade deve ser sublinhada, notadamente porque se revela aqui claramente o método seguido pelo marxismo no desmascaramento da decadência ideológica: por trás da pomposa fachada de frases grandiosas de profunda ressonância, inclusive "revolucionária", revela-se sempre de novo — graças ao desmascaramento marxista — a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista.

A forma científica na qual se manifesta este espírito da pequeno-burguesia capitalista é o ecletismo, a tentativa de erigir como "método" científico o "por uma parte... e por outra", tão caro ao pequeno-burguês, o negar as contradições da vida ou — o que é a mesma coisa — o contrapor entre si, de maneira superficial, rígida e carente de mediações, determinações contraditórias. Ademais, este ecletismo se veste com roupas tanto mais suntuosas quanto mais for vazio. Quanto mais se mascara de "crítico" e "revolucionário", tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa.

Na época da grande crise da ideologia burguesa, Marx criticou, exaustiva e definitivamente, essa mudança de orientação em todos os campos: na História, na economia, na sociologia e na filosofia. A decadência posterior, e ainda mais avançada, foi considerada por Marx e Engels digna de profunda análise tão-somente em casos excepcionais

(por exemplo, no *Anti-Dühring*). Em geral, eles se referem, corretamente, com desprezo sumário às sopas ecléticas que são agora preparadas na cozinha da imbecilização ideológica das massas. Os gênios do oportunismo e os adversários do materialismo dialético rebelaram-se contra a condenação sumária, e reprovaram em Engels a ignorância dos mais recentes desenvolvimentos da ciência, por não ter ele entrado em discussão, digamos, com Riehl ou com Cohen. Ainda se escutam hoje, às vezes, reprovações similares a respeito de Nietzsche ou de Bergson, de Husserl ou de Heidegger. Reprovações tão pouco justificadas quanto as de trinta anos atrás, refutadas com brilhante ironia no *Materialismo e empiriocriticismo* de Lenin.

Se o leitor meditar sobre a crítica marxista da ideologia decadente, encontrará sem esforço — na mistura eclética de imediaticidade e escolástica, que constatamos em Mill — a chave para uma verdadeira compreensão de muitos pensadores modernos que passam por profundos.

• • •

Que a decadência ideológica não coloque nenhum problema substancialmente novo, eis um fato que decorre de uma necessidade social. Suas questões fundamentais são, tanto como aquelas do período clássico da ideologia burguesa, respostas aos problemas colocados pelo desenvolvimento social do capitalismo. A diferença reside "apenas" em que os ideólogos anteriores forneceram uma resposta sincera e científica, mesmo se incompleta e contraditória, ao passo que a decadência foge covardemente da expressão da realidade e mascara a fuga mediante o recurso ao "espírito científico objetivo" ou a ornamentos românticos. Em ambos os casos, é essencialmente acrítica, não vai além da superfície dos fenômenos, permanece na imediaticidade e toma ao mesmo tempo migalhas contraditórias de pensamento, unidas pelo laço do ecletismo. Lenin mostrou brilhantemente, no *Materialismo e empiriocriticismo*, como Mach, Avenarius, etc., repetem — de modo complicado e com reservas ecléticas — o que Berkeley, idealista reacionário do período clássico, havia expresso claramente.

Ambos os períodos da ideologia burguesa, portanto, têm como fundamento objetivo os problemas centrais do desenvolvimento capitalista. Já observamos, nas considerações anteriores, como os problemas da contraditoriedade do progresso foram ecleticamente banalizados e isolados pelos ideólogos da decadência. Passemos agora a outro decisivo

complexo de problemas da sociedade capitalista: a divisão social do trabalho.

A divisão social do trabalho é muito mais antiga do que a sociedade capitalista, mas — como conseqüência da amplitude cada vez maior assumida pelo domínio da relação mercantil — suas repercussões adquirem tal difusão e profundidade que assinalam mesmo uma transformação da quantidade em qualidade. O fato fundamental da divisão social do trabalho é a separação entre cidade e campo. Esta separação, segundo Marx, é

> "a expressão mais brutal da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade prefixada e imposta: uma subsunção que faz do primeiro *um mesquinho animal urbano* e do outro *um mesquinho animal rural*, e reproduz cotidianamente o contraste entre os interesses das duas categorias" [grifos meus — G. L.].

Tal contraste, especialmente no desenvolvimento do capitalismo, é continuamente aprofundado pelo outro aspecto, também fundamental, da divisão social do trabalho: a separação entre o trabalho físico e o trabalho intelectual. Acrescente-se que o desenvolvimento do capitalismo diferencia, posteriormente, o trabalho intelectual em diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais em recíproca concorrência, criando uma subespécie de especialistas. (Que se pense na psicologia particular dos juristas, dos técnicos, etc.)

A peculiaridade do desenvolvimento capitalista — a que se referiu sobretudo Engels, no *Anti-Dühring* — consiste no fato de que, nele, inclusive as classes dirigentes são submetidas à divisão do trabalho. Enquanto as formas primitivas de exploração, particularmente a economia escravagista greco-romana, criaram uma classe dirigente que não foi substancialmente lesionada pela divisão do trabalho, esta divisão, no capitalismo, também se estende — como mostra Engels, de modo espirituoso e convincente — aos membros das classes dirigentes, cuja "especialidade" consiste em não fazer nada.

A divisão capitalista do trabalho, portanto, não se limita apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e intelectual, mas se insinua profundamente na alma de cada um, provocando nela profundas deformações, que se revelam posteriormente sob variadas formas nas diversas manifestações ideológicas. A covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são inclusive agravadas e enfeitadas pelos pensa-

dores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência.

Mas não se deve colocar a questão superficialmente. De fato, a um olhar rápido, o período decadente apresenta uma sucessão de ininterruptas lamentações românticas sobre a especialização: glorifica-se romanticamente as grandes figuras do passado que, em sua vida e em sua atividade, mostram ainda uma ampla universalidade; coloca-se em evidência e critica-se repetidamente os inconvenientes de uma especialização muito estreita. O tom fundamental de todas estas exaltações e lamúrias é sempre o mesmo: a especialização cada vez mais estreita é o "destino" da nossa época, um destino do qual ninguém pode escapar.

Em favor desta concepção, adota-se freqüentemente o argumento de que a extensão da ciência moderna atingiu uma amplitude que não mais permite à capacidade de trabalho de um só homem dominar enciclopedicamente todo o campo do saber humano — ou, pelo menos, seus largos setores — sem abandonar o nível científico e cair no diletantismo. E, na verdade, se considerarmos as "vastas sínteses" que nos foram brindadas particularmente no após-guerra (Spengler, Leopold Ziegler, Keyserling), este argumento parece atingir o alvo. Trata-se, efetivamente, de puros diletantes, que fabricam seus "sintéticos" castelos de areia sobre a base de vazias analogias.

Todavia, por mais atraente que possa parecer este argumento, à primeira vista, nem por isso deixa de ser inteiramente equivocado. O fato de que as ciências sociais burguesas não consigam superar uma mesquinha especialização é uma verdade, mas as razões não são as apontadas. Não residem na vastidão da amplitude do saber humano, mas no modo e na direção de desenvolvimento das ciências sociais modernas. A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação, que não se podem mais relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão de outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais.

Isto pode ser visto claramente através do exemplo de um sábio de nosso tempo, o qual mesmo sendo um cientista escrupuloso, dispunha de vasto e multiforme saber e, não obstante, jamais superou uma especialização estreita: refiro-me a Max Weber. Weber era economista, sociólogo, historiador, filósofo e político. Em todos esses campos, tinha à sua disposição profundos conhecimentos, muito superiores à média e, além disso, sentia-se à vontade em todos os campos da arte e da sua

história. Apesar disto, não existe nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo.

Por quê? Para responder, é necessário observar o estado das ciências singulares com a ajuda das quais Weber aspirava atingir um conhecimento universal da história social. Iniciemos pela nova ciência da época da decadência: a sociologia. Ela surge como ciência autônoma porque os ideólogos burgueses pretendem estudar as leis e a história do desenvolvimento social *separando-as da economia*. A tendência objetivamente apologética desta orientação não deixa lugar a dúvidas. Após o surgimento da economia marxista, seria impossível ignorar a luta de classes como fato fundamental do desenvolvimento social, sempre que as relações sociais fossem estudadas a partir da economia. Para fugir desta necessidade, surgiu a sociologia como ciência autônoma; quanto mais ela elaborou seu método, tão mais formalista se tornou, tanto mais substituiu, à investigação das reais conexões causais na vida social, análises formalistas e vazios raciocínios analógicos.

Paralelamente a este processo, ocorre na economia uma fuga da análise do processo geral de produção e reprodução e uma fixação na análise dos fenômenos superficiais da circulação, tomados isoladamente. A "teoria da utilidade marginal", elaborada no período imperialista, assinala o apogeu deste esvaziamento da economia na abstração e no formalismo. Enquanto na época clássica havia um esforço no sentido de compreender a conexão dos problemas sociais com os econômicos, a decadência coloca entre eles uma muralha divisória artificial, pseudocientífica e pseudometodológica, criando compartimentos estanques que não existem senão na imaginação. Análoga é a evolução da ciência histórica. Assim como, antes da decadência, economia e sociologia, na investigação concreta, só eram distinguíveis metodologicamente, *a posteriori*, também a História era profunda e estreitamente ligada ao desenvolvimento da produção, ao íntimo progresso das formações sociais. Na época da decadência, também aqui a ligação é artificialmente desfeita, com finalidades objetivamente apologéticas. Assim como a sociologia deveria constituir uma "ciência normativa", sem conteúdo histórico e econômico, do mesmo modo a História deveria limitar-se à exposição da "unicidade" do decurso histórico, sem levar em consideração as leis da vida social.

Torna-se evidente que, sobre a base destes pressupostos ideológicos e metodológicos, a obra do economista, do sociólogo e do historiador não tem mais nada a ver entre si, não podendo fornecer nenhuma ajuda

e impulso recíprocos. Já que, portanto, Max Weber reunia em si um sociólogo, um economista e um historiador, mas realizou uma "síntese" (acrítica) *desta* sociologia com *esta* economia e com *esta* historiografia, era inevitável que a separação especializadora destas ciências permanecesse intacta mesmo em sua cabeça. Apenas pelo fato de que um único homem as dominasse a todas, não podiam imbricar-se dialeticamente entre si e conduzir à descoberta de reais conexões do desenvolvimento social.

Parecerá talvez surpreendente que um homem de tão vasta cultura, como o era Max Weber, tenha assumido atitude tão pouco crítica em face das ciências e as tenha aceito tal como lhe eram fornecidas pela decadência. Mas esta tendência à ausência de crítica é particularmente reforçada, em Weber, por ser ele, também, um filósofo. Como filósofo e seguidor do neokantismo, aprendeu a sancionar pela filosofia precisamente esta separação e este isolamento metodológico; a filosofia "aprofundava" nele a convicção de que, neste caso, se estava em face de uma "estrutura eterna" do intelecto humano.

Mas a filosofia neokantiana ensinou ainda uma outra coisa a Weber, ou seja, a fundamental ausência de relações entre pensamento e ação, entre teoria e *praxis*. Por um lado, a teoria propõe um completo relativismo: a igualdade formal de todos os fenômenos sociais, a íntima equivalência de todas as formas históricas. A doutrina weberiana da ciência exige, coerentemente com o espírito do neokantismo, uma absoluta suspensão do julgamento teórico em face dos fenômenos da sociedade e da História.

De acordo com isto, por outro lado, a ação ética decorre, para Weber, de uma mística decisão do "livre arbítrio", nada tendo a ver com o processo cognoscitivo. Ele expressa esta idéia, esta contaminação eclética de relativismo extremo no conhecimento e de completo misticismo na ação, com as seguintes palavras:

> "Aqui [isto é, na decisão que leva à ação — G. L.] entram em choque deuses diversos, e entram em choque eternamente. É como no mundo antigo, não ainda desencantado de todos os seus deuses e demônios, mas de um modo diverso: assim como o grego oferecia sacrifícios, ora a Afrodite, ora a Apolo e, sobretudo, aos deuses da sua cidade, assim ocorre ainda hoje, depois daquela atitude ter sido despojada da sua mística — mas intimamente verdadeira — plasticidade. Acima destes deuses e de seus conflitos impera o destino, mas de modo algum a 'ciência' ".

É evidente que, com tais idéias, Max Weber não podia realizar um verdadeiro universalismo, mas, no máximo, a união pessoal de um grupo de especialistas estreitos em um só homem. E, lendo-se o pouco que escreveu sobre o socialismo, pode-se facilmente determinar o caráter apologético desta incapacidade de um ideólogo dotado de grandes qualidades, escrupuloso e subjetivamente honesto, de romper com a estreiteza da divisão do trabalho científico, própria do capitalismo em declínio. Numa conferência, Max Weber "refuta" a economia socialista, aduzindo que o "direito aos proventos integrais do trabalho" é uma utopia irrealizável. Este erudito — que morreria de vergonha se lhe tivesse escapado um erro quanto a uma data da história da China antiga — ignorou, portanto, a refutação da teoria lassalleana feita por Marx. Ele se rebaixa aqui ao nível dos refutadores profissionais de Marx, ao nível dos pequeno-burgueses apavorados pelo "igualitarismo" socialista.

Já é aqui claramente visível como a divisão capitalista do trabalho se insinua na alma do indivíduo singular, deformando-a; como transforma num filisteu limitado um homem que, tanto intelectual quanto moralmente, está muito acima da média. Este império exercido sobre a consciência humana pela divisão capitalista do trabalho, esta fixação do isolamento aparente dos momentos superficiais da vida capitalista, esta separação ideal de teoria e *praxis*, produzem — nos homens que capitulam sem resistência diante da vida capitalista — também uma cisão entre o intelecto e a vida dos sentimentos.

Reflete-se aqui, no indivíduo, o fato de que na sociedade capitalista as atividades profissionais especializadas dos homens tornem-se aparentemente autônomas do processo de conjunto. Mas enquanto o marxismo interpreta esta viva contradição como um efeito da "produção social e apropriação privada", o aparente contraste superficial é fixado, pela ciência da decadência, como "destino eterno" dos homens.

Deste modo, ao burguês médio, sua atividade profissional parece ser uma pequena engrenagem numa enorme maquinaria de cujo funcionamento geral não pode ter a mínima idéia. E se esta conexão, esta imprescindível socialidade implícita na vida do indivíduo, é simplesmente negada, à maneira dos anarquistas, nem por isso deixa de se manifestar a separação em compartimentos estanques, com a diferença de que recebe agora uma orgulhosa justificação pseudofilosófica. Em ambos os casos, a sociedade aparece como um místico e obscuro poder, cuja objetividade fatalista e desumanizada se contrapõe, ameaçadora e incompreendida, ao indivíduo.

Este esvaziamento da atividade social tem sobre o indivíduo o necessário efeito ideológico de que sua vida privada se desenvolve — aparentemente — fora desta sociedade mitificada. *My house is my castle*: eis a forma assumida pela vida de todo filisteu capitalista. O "pobre homem", humilhado e ao mesmo tempo ambicioso em sua atividade profissional, desafoga em sua casa todos os seus instintos de domínio reprimidos e pervertidos.

Mas a conexão objetiva dos fenômenos sociais não se deixa eliminar por nenhum reflexo deformante, ainda que obstinadamente radicado na ideologia. Mesmo no restrito círculo da vida privada, ideologicamente isolado, a socialidade faz valer seus direitos. Amor, matrimônio, família são categorias sociais objetivas, "formas" ou "determinações existenciais" da vida humana.

Também aqui, a imagem destorcida destas formas na alma do filisteu reproduz novamente o falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia. Por um lado, estas formas dão origem novamente a um "destino", fetichizado e mistificado; por outro, a vida sentimental do filisteu, privada de suas raízes, incapaz de exteriorizar-se em ações, refugia-se ainda mais na "pura interioridade". E é indiferente, de novo, em última instância, se o real contraste que aqui surge é negado a serviço da apologia (e o casamento por interesse do burguês é revestido do ouropel hipócrita de um inexistente amor individual), ou se a revolta romântica descobre em toda realização dos sentimentos humanos um esquema vazio, um elemento dissolvente, uma necessária desilusão que tem o caráter de "fado", incitando então a uma fuga na mais completa solidão. Em ambos os casos, reproduzem-se, deformadas e incompreendidas, amesquinhadas e de modo unilateral e filisteu, as contradições da vida capitalista.

Recordemos que Marx, analisando a subordinação do homem à divisão capitalista do trabalho, sublinha precisamente o caráter estreito e animalesco desta subordinação. Este caráter se reproduz em todo homem que não se rebela, de modo real e concreto, contra estas formas sociais. No campo ideológico, esta estreiteza encontra expressão no contraste em moda nas concepções do mundo destas últimas décadas: o contraste entre racionalismo e irracionalismo. A incapacidade do pensamento burguês de superar este contraste deriva, justamente, de que ele tem raízes muito profundas na vida do homem submetido à divisão capitalista do trabalho.

Os ideólogos de hoje enfeitam este irracionalismo com as mais sedutoras cores, evocando as "profundidades abissais". Na realidade,

existe uma linha de vida que se move, sem solução de continuidade, da mesquinha superstição do camponês, através do pingue-pongue e dos jogos de baralho do filisteu, aos "refinamentos sem sentido" da vida psíquica, dos quais Niels Lyhne lamenta a ausência de reconhecimento no mundo cotidiano. O racionalismo é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. E o irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento.

O irracionalismo como concepção do mundo fixa esta vacuidade da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-a rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado, do mundo do intelecto. Assim, o irracionalismo não se limita a ser a expressão filosófica da cada vez mais intensa barbarização da vida sentimental do homem, mas a promove diretamente. Paralelamente à decadência do capitalismo e à agudização das lutas de classe em decorrência da sua crise, o irracionalismo apela — sempre mais intensamente — aos piores instintos humanos, às reservas de animalidade e de bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista. Se as mentirosas fórmulas demagógicas do fascismo, invocadoras do "sangue e do solo", puderam encontrar tão rápida difusão nas massas pequeno-burguesas seduzidas pelo fascismo, é grande a responsabilidade que recai objetivamente sobre a filosofia e a literatura da decadência, que evocam estes instintos nos leitores e contribuem *de fato* para os cultivar, se bem que, na maioria dos casos, não pensassem sequer longinquamente nas aplicações práticas que deles faria o fascismo, e inclusive — muito freqüentemente — chegassem mesmo a rechaçá-las com indignação. [. . .]

Este caminho tomado pela evolução ideológica é socialmente necessário, mas não no sentido fatalista de que é necessário para cada indivíduo singular. Apenas a sociologia vulgar conhece um tal fatalismo, mas de modo algum o marxismo. E isto porque, no marxismo, a relação entre indivíduo e classe é considerada em toda a complicada dialética da realidade. No que toca ao problema aqui tratado, podemos resumir esta concepção dizendo que o marxismo mostra apenas a impossibilidade, para os indivíduos pertencentes a uma classe, de "superar em massa" os limites da própria classe "sem suprimi-los. O indivíduo pode, acidentalmente, defazer-se deles". A palavra "acidentalmente" deve aqui, naturalmente, ser entendida no sentido da dialética objetiva que vigora entre o acaso e a necessidade.

A relação complexa, desigual e não-fatalista, do ideólogo singular com os destinos da sua classe, manifesta-se precisamente no fato de que a sociedade apresenta somente na superfície aquela obediência a um rígido conjunto de leis, cujo reflexo — deformado depois pela ideologia da decadência — constitui a essência desta decadência. Na realidade, o desenvolvimento social é uma unidade de contradições, viva e dinâmica, é a ininterrupta produção e reprodução destas contradições. Acrescente-se a isto que todo ideólogo, não importa de que classe provenha, somente está hermética e solipsisticamente aprisionado no ser e na consciência da sua classe para a sociologia vulgar; na realidade, porém, está sempre em face da sociedade como um todo.

Esta viva e dinâmica unidade das contradições no desenvolvimento de toda sociedade, esta unidade contraditória de toda a sociedade, é um traço fundamental da doutrina social do marxismo. Diz Marx:

> "A classe possuidora e a classe proletária encarnam a mesma auto-alienação humana. Mas, nesta auto-alienação, a primeira se sente à vontade, sente-se fortalecida, pois sabe que a alienação é uma potência sua e possui nela a aparência de uma existência humana; já a segunda, ao contrário, sente-se aniquilada na alienação, descobrindo nela a própria impotência e a realidade de uma existência inumana. Para usar uma expressão hegeliana, ela é, na abjeção, a revolta contra esta abjeção: uma revolta para a qual é impelida necessariamente pela contradição da sua natureza humana com sua condição de vida, que é a negação aberta, decisiva e total desta natureza".

A este respeito, é extremamente importante para nosso problema que o contraste em questão não seja apenas o que ocorre entre burguesia e proletariado, mas algo que se revela como contradição interna no seio de cada uma das duas classes. A burguesia possui tão-somente a aparência de uma existência humana. Entre aparência e realidade, portanto, deve surgir em cada indivíduo da classe burguesa uma viva contradição; depende, então, em grande parte, do próprio indivíduo se deixará que esta contradição adormeça, por efeito de narcóticos ideológicos que sua classe continuamente lhe ministra, ou se ela permanecerá viva nele e o conduzirá a romper, inteira ou pelo menos parcialmente, os véus enganadores da ideologia burguesa. Na esmagadora maioria dos casos, naturalmente, será a consciência burguesa de classe que levará a melhor. Aqui também seu predomínio não é automático, não é isento de contrastes, não se afirma sempre sem luta.

Demonstramos, mais acima, que este caráter aparente da existência humana do burguês se estende a todos os aspectos da sua vida. Sua rebelião contra esta aparência, portanto, não contém necessariamente, desde o início, uma tendência — e ainda menos uma tendência consciente — a romper com a própria classe. Na própria vida, estas rebeliões parciais dos indivíduos ocorrem ininterruptamente e em vasta escala, mas é necessária grande força intelectual e moral — notadamente numa situação de decadência generalizada — para operar uma verdadeira ruptura, para desmascarar verdadeiramente como aparência a aparência da existência humana. Não por acaso, existe todo o aparato da crítica apologético-romântica do capitalismo, destinado precisamente a desviar estas rebeliões e a reconduzir os revoltosos, intelectual e moralmente mais débeis, ao estábulo do capitalismo, através do diversionismo de uma ideologia "muito radical". Uma consideração esquemática poderia indicar as seguintes possibilidades de desenvolvimento para os indivíduos da classe burguesa:

1) a submissão pura e simples do indivíduo à decadência apologética da ideologia burguesa (sem fazer distinção, bem entendido, entre formas diretas ou indiretas, aristocráticas ou triviais, de apologia);

2) a ruptura completa dos indivíduos intelectual e moralmente superiores com sua classe. Este fenômeno, como o *Manifesto comunista* já havia previsto, torna-se um fato social importante, notadamente em épocas de crise revolucionária;

3) o trágico fracasso de homens dotados de grandes qualidades em face das contradições do desenvolvimento social e da agudização da luta de classes, que não têm mais condições de enfrentar, nem intelectual nem moralmente. Citamos já o exemplo de Carlyle; em nossos dias, as peripécias de Gerhart Hauptmann revelam estes mesmos traços sociais;

4) o choque dos ideólogos honestos com sua própria classe, na medida em que vivem intensamente as grandes contradições da época, extraem corajosamente as conseqüências de suas experiências e as exprimem sem hesitações. Este choque, este conflito com a classe burguesa pode, em determinados casos, permanecer por muito tempo inconsciente e latente, e de modo algum se deve afirmar que culminará sempre numa adesão consciente ao proletariado. O significado da situação aqui criada depende da intensidade com a qual o indivíduo em questão vive e medita sobre as contradições da época, bem como de suas possibilidades — tanto interiores quanto exte-

riores — de prosseguir por esta via, conseqüentemente, até às últimas instâncias. Trata-se, portanto, em larga medida, de problema intelectual e moral.

Não se trata, porém, naturalmente, de problema puramente individual, puramente intelectual e moral. E isto porque, mesmo abstraindo completamente das infinitas variantes, favoráveis ou não a esta evolução, oferecidas pela situação material e intelectual do indivíduo e das circunstâncias nas quais deve agir, as próprias possibilidades oferecidas pelos singulares campos de atividade ideológica são, a este respeito, muito diversas entre si.

A situação mais desfavorável encontramo-la nas ciências sociais. Aqui, é imenso o peso das tradições apologéticas, é imensa a sensibilidade ideológica da burguesia. Conseqüentemente, uma vez que se atinja uma profunda compreensão das reais contradições da vida, a ruptura imediata e radical com a própria classe é, neste caso, praticamente inevitável. Todo trabalho sério e verdadeiramente científico no campo das ciências sociais, que transcenda a coleta e o agrupamento de novo material, deve chocar-se imediatamente contra estes limites. A aberta adesão ao materialismo filosófico; o reconhecimento da teoria da mais-valia, com todas as suas implicações, em economia; uma concepção da História que veja na luta de classes a força motriz do desenvolvimento e no capitalismo uma forma social transitória, etc. — tudo isto conduz a uma ruptura imediata e radical com a burguesia. Dado que a seleção ocorre aqui de acordo com um princípio moral extraordinariamente rigoroso, não é de surpreender que mesmo os melhores representantes da ideologia burguesa capitulem diante das diversas tradições apologéticas e se limitem a uma originalidade exterior na expressão do pensamento ou a simples acúmulo de material.

A questão é muito mais complicada nas ciências naturais. A burguesia é obrigada, sob pena de desaparecer se não o fizesse, a desenvolver a técnica e, conseqüentemente, também as ciências naturais, ou, pelo menos, a permitir um âmbito de jogo relativamente amplo ao desenvolvimento das ciências naturais puras. É por isso que tais ciências puderam ter intenso crescimento mesmo no período da decadência. Na natureza, afloram por toda parte os problemas da verdadeira dialética, que pressionam cada vez mais a rígida moldura da concepção mecanicista e metafísica do mundo. Realizam-se, continuamente, novas descobertas técnicas importantíssimas. Contudo, nas condições da época da decadência, torna-se extremamente difícil — e quase impossível — passar

destes fatos recentemente descobertos e das correspondentes teorias científicas à sua generalização filosófica e a uma verdadeira clarificação filosófica dos conceitos básicos. O terrorismo filosófico da burguesia atual intimida o materialismo espontâneo de importantes cientistas e os obriga a meditar e a expressar as conseqüências materialistas de suas descobertas apenas de modo vacilante, hesitante, diplomático. Por outro lado, o predomínio da filosofia decadente faz com que os problemas dialéticos que surgem permanentemente desemboquem num relativismo e num idealismo reacionários. Lenin expôs exaustivamente esta problemática em seu *Materialismo e empiriocriticismo*.

Importa-nos aqui a situação geral ideológico-cultural da época da decadência. Nela, é necessário assinalar dois fenômenos concomitantes, que esclarecem vivamente o contraste com a época precedente.

O primeiro destes fenômenos é que a filosofia não favorece, mas obstaculiza, o desenvolvimento das ciências naturais e, particularmente, a clarificação de seus métodos e de seus conceitos fundamentais. Basta recordar, como contraste, o período anterior à decadência: era um período no qual, de Nicolau de Cusa a Hegel, de Galileu aos grandes cientistas da primeira metade do século XIX, filosofia e ciências naturais fecundavam-se mutuamente; no qual os cientistas propunham generalizações filosóficas extremamente importantes, enquanto os grandes filósofos, em prosseguimento direto de suas análises metodológicas, encorajavam o desenvolvimento da matemática e das ciências naturais.

Em segundo lugar, é visível, na vasta ação cultural e ideológica exercida pela vulgarização das teorias científicas, um nítido contraste. No período de ascensão, as grandes descobertas científicas — de Copérnico a Darwin — foram importantes momentos da transformação revolucionária da consciência das massas. Já hoje, as grandes descobertas da ciência moderna, nos países capitalistas, afirmam-se quase sempre passando através do filtro da filosofia reacionária. Se elas são popularizadas e penetram na consciência das massas, isto não ocorre sem que sejam deformadas num sentido relativista e idealista. O relativismo, a luta contra a aplicação do princípio da causalidade (substituído pela probabilidade estatística), o "desaparecimento" da matéria — tudo isto é utilizado em larga escala visando difundir um relativismo niilista e um misticismo obscurantista. [. . .]

4. DETERMINAÇÕES PARA A CRÍTICA PARTICULAR DO DESENVOLVIMENTO DA SOCIOLOGIA *

1. O nascimento da Sociologia

A sociologia, como disciplina independente, nasce na Inglaterra e na França após a dissolução da economia política clássica e do socialismo utópico. Uma e outro, cada qual a seu modo, eram doutrinas gerais sobre a vida social e, em conseqüência, haviam tratado de todos os problemas essenciais da sociedade em relação com as questões econômicas que condicionam tais problemas. O nascimento da sociologia como disciplina independente faz com que o tratamento do problema da sociedade deixe de lado a sua base econômica; a suposta independência entre as questões sociais e as questões econômicas constitui o ponto de partida metodológico da sociologia. Essa separação liga-se a profundas crises

* Os textos que constituem esta seção foram extraídos da obra *A destruição da razão*: reproduzem os parágrafos 1, 3 e 4 (integralmente) e 2 e 5 (parcialmente) do capítulo VI do referido livro, intitulado "A Sociologia alemã do período imperialista". *A destruição da razão*, publicada em 1954, é uma das obras mais discutidas de Lukács, em razão da contundência de seus desenvolvimentos, formalmente marcados pelas condições ideológicas no período da Guerra Fria.
Nesta seção, os títulos marcados por asterisco entre parênteses (*) são do tradutor e as reticências entre colchetes [...] indicam trechos não reproduzidos na presente versão.
Fontes: Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlim, Aufbau Verlag, 1954; *El asalto a la razón*. Barcelona-México, Ed. Grijalbo, 1968. Trad. por Carlos Nelson Coutinho.

da economia burguesa, nas quais transparece claramente a base social da sociologia: por um lado, temos a dissolução da escola de Ricardo na Inglaterra, quando se começam a extrair conseqüências socialistas da teoria do valor-trabalho dos clássicos; e, por outro, temos a dissolução do socialismo útópico na França, onde se começa a buscar — ainda que somente ao nível das tentativas — o caminho da sociedade para o socialismo, o que ainda não havia constituído objeto de investigação por parte de Saint-Simon e de Fourier. Essas duas crises — e, sobretudo, a resolução de ambas através do surgimento do materialismo histórico e da economia política marxista — põem fim à economia burguesa no sentido dos clássicos, ou seja, no sentido de ciência fundamental para o conhecimento da sociedade. Por um lado, nasce a economia burguesa vulgar e, mais tarde, a chamada economia subjetiva, uma disciplina particular de caráter extremamente especializado, que renuncia desde o início a explicar os fenômenos sociais e considera como sua principal tarefa a de fazer desaparecer da economia política a questão da *mais-valia*; por outro lado, nasce a sociologia enquanto ciência do espírito desvinculada da economia.

É verdade que a sociologia se apresentou inicialmente com a pretensão de ser igualmente uma ciência universal da sociedade (Comte, Herbert Spencer). Para tanto, ao invés de fundar-se na economia, ela busca uma base na ciência da natureza. Também essa colocação é estreitamente ligada ao desenvolvimento — socialmente condicionado — da economia. Já Hegel, que era na época pouco ou absolutamente não compreendido, havia descoberto o princípio da contradição nas categorias econômicas; em Fourier, já se manifesta claramente a contraditoriedade interna da economia capitalista; na dissolução da escola de Ricardo, bem como em Proudhon, tal fato se apresenta como o problema central da economia em geral, embora as soluções propostas sejam ainda falsas. Tão-somente a doutrina marxista descobre, pela primeira vez, as verdadeiras conexões dialéticas da economia. As bases naturalistas da sociologia como ciência universal têm precisamente a função de eliminar, juntamente com a economia, a contraditoriedade do ser social, ou, em outras palavras, a crítica a fundo do sistema capitalista. É certo que, no início, sobretudo em seus fundadores, a sociologia defendia o ponto de vista do progresso social; melhor dizendo, uma de suas metas principais era demonstrar cientificamente este progresso. Mas tratava-se de um progresso adequado às exigências da burguesia nos princípios da decadência ideológica: um progresso que deveria conduzir a uma sociedade capitalista idealizada como sendo a culminação da evolução da humani-

dade. Essa demonstração, já na época de Comte, para não falar de Spencer, não mais podia ser encaminhada com os meios da economia. Por esta razão é que se busca como fundamento uma ciência natural aplicada por analogia à sociedade e, em conseqüência, mais ou menos convertida num mito.

Mas o fato é que, precisamente em função de seu vínculo com o conceito de progresso, a sociologia não pôde conservar-se por muito tempo como ciência universal. Rapidamente a fundamentação científica e, em particular, biológica — em harmonia com a evolução econômica e política geral da burguesia — transforma-se numa metodologia hostil ao progresso e, sob vários aspectos, reacionária. A sociologia volta-se, em grande parte, para pesquisas especializadas, torna-se uma ciência particular e dificilmente aborda as grandes questões da estrutura e do desenvolvimento da sociedade. Por conseguinte, ela não pode mais cumprir sua tarefa originária, ou seja, a de mostrar — o que já não era possível do ponto de vista econômico — a essência progressista da sociedade burguesa e de defendê-la, no plano ideológico, contra a reação feudal e contra o socialismo. Na medida em que ela se torna, tal como a economia, uma ciência particular rigorosamente especializada, as tarefas que se lhe impõem — como às demais ciências sociais singulares — são condicionadas pela divisão do trabalho própria do capitalismo. Entre essas, situa-se em posição de destaque a tarefa, que nasce espontaneamente e que jamais se torna consciente na metodologia burguesa, de enviar os problemas decisivos da vida social de uma disciplina especializada (que, enquanto tal, não é competente para resolvê-los) para uma outra disciplina especializada, a qual, por sua vez, e com igual razão, declara-se incompetente. Trata-se sempre, naturalmente, das questões decisivas da vida social, diante das quais o interesse da burguesia decadente expressa-se cada vez mais no sentido de impedir que sejam claramente formuladas e eventualmente resolvidas. O agnosticismo social como forma de defesa ideológica de posições desesperadas ganha assim um instrumento metodológico que funciona de modo inconsciente. Esse processo apresenta uma forte semelhança com a conduta da burocracia capitalista, ou daquela semifeudal-absolutista em processo de transição para o capitalismo, uma conduta que consiste em "resolver" as questões espinhosas transferindo os processos de uma repartição para outra, sem que nenhuma delas se declare competente para emitir a decisão efetiva.

2. Condições históricas do nascimento da Sociologia na Alemanha (*)

Mas a situação da Alemanha é muito diferente daquela dos países ocidentais mais desenvolvidos do ponto de vista capitalista e que apresentam uma longa tradição de progresso burguês-democrático. Antes de mais nada, não existe na Alemanha uma ciência econômica original. [. . .] Acrescente-se, em seguida, o fato de que o socialismo científico foi criado precisamente por pensadores alemães e teve necessariamente sua primeira ampla influência e divulgação literária em terreno alemão. Finalmente, a situação na qual nasce a sociologia alemã ganha um novo grau de complexidade pelo fato de que, na Alemanha, a burguesia não assume o poder como classe política mediante uma revolução, como ocorrera na França, mas efetua um compromisso com o absolutismo feudal e com o estamento dos *Junker* sob a direção de Bismarck. O nascimento da sociologia alemã, portanto, tem lugar no quadro da apologética desse compromisso; esta apologética determina a tarefa da economia e da ciência social na Alemanha.

Esta situação impede o surgimento de uma sociologia no sentido anglo-francês. A "doutrina social" dos epígonos da distinção hegeliana entre Estado e sociedade (Lorenz von Stein, Robert von Mohl) e dos reacionários "idílicos" (Riehl) representa os primeiros passos, incertos, no sentido de uma teoria burguesa da sociedade. Seu surgimento encontra inicialmente uma forte oposição. O nacional-liberal Treitschke, futuro famigerado historiador do prussianismo, publica um libelo em 1859 — intitulado *Gesellschaftslehre (Doutrina social)* — dirigido contra aquelas tentativas. Neste libelo, defende-se a tese de que todos os problemas sociais são simplesmente problemas políticos e jurídicos; portanto, se a ciência política estivesse à altura da sua tarefa, não seria necessária em geral uma ciência social específica. Segundo Treitschke, essa ciência não tem um objeto próprio; o que se revela aparentemente como objeto da sociologia deve ser tratado, na verdade, do ponto de vista do direito público ou do direito privado. A economia é analisada por Treitschke segundo as costumeiras concepções liberais da harmonia natural; a questão operária, para ele, é simplesmente uma questão de polícia.

Essa sumária e ingênua recusa de qualquer sociologia torna-se uma posição insustentável após 1870/1871. O grande desenvolvimento do capitalismo, o agravamento dos antagonismos de classe, a luta de Bismarck contra a social-democracia ao lado da sua política "social", mo-

dificam a posição da burguesia diante desse problema. A isso acrescenta-se o afastamento de Bismarck e de grande parte da burguesia alemã do dogma geral da liberdade de comércio. Nessa nova situação, um grupo de cultores alemães da economia política busca ampliar o campo dessa ciência de modo a convertê-la numa ciência social (Brentano, Schmoller, Wagner, etc.). Pretende-se criar uma "economia política" inteiramente ateórica, que recuse a economia clássica, seja ao mesmo tempo empírica, histórica e "ética", além de abarcar também os problemas da sociedade. Essa pseudociência eclética desenvolve-se desde a escola histórica do direito (Savigny) até a velha economia alemã (Roscher, Knies, etc.). Do ponto de vista metodológico, ela é absolutamente carente de princípios: é a ideologia daqueles ambientes burgueses que acreditam encontrar na política "social" de Bismarck uma solução para os antagonismos de classe. Com a velha geração dos economistas alemães, ela tem em comum a luta contra a economia clássica em estreita relação com a luta contra o marxismo. Pratica na economia uma subjetivização radical; não vê de modo algum os problemas econômicos objetivos da economia clássica, mas polemiza contra a sua psicologia, que afirma ser restrita, na medida em que tal psicologia vê no egoísmo o único motor da ação econômica. Ora, essa psicologia deve ser "aprofundada" e, ao mesmo tempo, adquirir um caráter ético. Segundo Schmoller, as diversas teorias econômicas propõem "ideais essencialmente diferentes para a moral econômica" [1]. Assim, segundo o próprio Schmoller, todo o problema da demanda não é mais do que "uma parte da concreta história dos costumes numa dada época e num determinado povo" [2]. Por isso, esses economistas são contra toda "abstração" e toda "dedução", ou seja, contra qualquer tipo de teoria; são empiristas puros e relativistas históricos. Portanto, não é casual que o neokantismo positivista, que se desenvolve nesse período, reforce suas concepções no sentido de um agnosticismo empirista.

As teorias sociais de caráter "orgânico" que surgem nessa mesma época pretendem igualmente combater o socialismo, justificar do ponto de vista ideológico as relações do *Reich* bismarckiano com a velha Alemanha semifeudal e semi-absolutista, criando assim uma teoria atualizada para aquilo que a burguesia alemã do tempo chamava de progresso. Também essa primeira sociologia alemã se desenvolve a partir da filosofia

[1] SCHMOLLER. *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftlehre* [Sobre algumas questões econômicas básicas da política social e da educação econômica popular]. 2. ed. Leipzig, 1904. p. 292.

[2] Id., ibid., p. 50.

romântico-reacionária, da "escola histórica do direito" (Schäffle, Lilienthal, etc.).

Mas até mesmo esse sucedâneo alemão da sociologia provoca uma nítida recusa da sociologia por parte da epistemologia filosófica então dominante. O que melhor define a posição da filosofia alemã diante da nascente sociologia é a crítica que encontramos em um escrito de Dilthey, de 1883, intitulado *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (*Introdução às ciências do espírito*). Decerto, Dilthey combate em primeiro lugar a sociologia inglesa e francesa de Comte, Spencer e outros pensadores dessa tendência. Ele recusa, em linha de princípio, a pretensão dessa corrente de entender, a partir de um ponto de vista unitário, os processos históricos com o auxílio de categorias sociológicas [3]. Seu ponto de vista é radicalmente empirista e relativista no sentido das ciências singulares. Na nova sociologia, Dilthey enxerga, não sem razão, um prosseguimento da antiga filosofia da história; e combate ambas como uma espécie de alquimia pseudocientífica. A realidade só pode ser compreendida através de ciências singulares rigorosamente especializadas. Em compensação, a filosofia da história e a sociologia operam com princípios metafísicos.

Dilthey vê de modo bastante claro as conseqüências que resultam da metodologia da sociologia ocidental: a pretensão de criar uma filosofia da história dotada de caráter universal, mas não fundada sobre os fatos essenciais da própria história. Porém, sendo ele (se isso é possível) ainda mais cego para as causas dessa separação da realidade e dessa abstratividade da sociologia que os próprios fundadores da nova disciplina, sua crítica permanece inteiramente estéril. Grande parte dos sociólogos ocidentais seguiram o rumo de uma cientificidade estritamente especializada, renunciando assim ao que fora a finalidade da sociologia; essa reviravolta não é uma tendência da sociologia como ciência, mas sua abdicação de fato. A crítica de Dilthey, portanto, não é mais que um fenômeno concomitante — determinado, sob o aspecto metodológico, pelas particulares condições alemãs — à decadência da sociologia em geral. Do mesmo modo como esta renuncia, cada vez mais claramente, a uma fundamentação burguesa do progresso, uma teoria unitária do progresso também é cientificamente impossível do ponto de vista de Dilthey.

[3] DILTHEY. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introdução às ciências do espírito]. Leipzig, 1883. p. 108.

3. O anticapitalismo romântico e a Sociologia: o caso de Ferdinand Tönnies (*)

Mas o rápido desenvolvimento capitalista da Alemanha faz com que, a longo prazo, não seja possível essa recusa de princípio da sociologia. (Também a posição assumida posteriormente por Dilthey em relação a Simmel e a outros sociólogos do período imperialista representa uma orientação inteiramente diversa; aliás, sua própria concepção de história, tal como se desenvolve no correr do tempo, torna-se um fator que contribui para dar origem à sociologia alemã posterior.) Um certo grau, uma certa forma de compreensão teórica dos fenômenos sociais torna-se cada vez mais necessária, embora naturalmente se conservando, quanto à essência, no âmbito do compromisso ideológico-político da burguesia alemã com o regime dos Hohenzollern. Porém, como também o estamento dos *Junker* se capitaliza cada vez mais, e a Alemanha entra no estágio imperialista da sua evolução (não é casual que a queda de Bismarck tenha lugar nas vésperas dessa fase), todas essas questões devem necessariamente ser formuladas de novo. O contínuo crescimento do movimento operário social-democrata coloca também novos problemas: nem as medidas policialescas requeridas por Treitschke e postas em prática por Bismarck, nem as untuosas prédicas de Schmoller e de Wagner são agora suficientes. Torna-se necessária uma nova forma de polêmica contra o marxismo.

Dessas exigências nasce uma nova doutrina econômica, que se apresenta com a pretensão de resolver no campo teórico os problemas econômicos atuais da burguesia e de "superar" nesse terreno o próprio marxismo. Essa doutrina é a tal ponto abstrata e subjetivista que tem de renunciar, desde o início, já por razões metodológicas, a formar a base de uma sociologia. A divisão que se verificou nos países ocidentais entre economia e sociologia, assim como a situação de coexistência na qual elas se encontram, são agora uma realidade efetiva também na Alemanha. Trata-se da chamada "escola austríaca" de Menger, Böhm-Bawerk e outros. Ela é tão radicalmente subjetivista quanto a "escola histórica". No lugar das melosas atitudes moralizantes, agora desaparecidas, emerge um puro psicologismo: a dissolução de todas as categorias objetivas da economia na casuística da abstrata antítese entre prazer e dor. Nascem assim pseudoteorias que buscam seu único objeto nas manifestações superficiais da vida econômica (demanda, oferta, custos de produção, distribuição) e formulam pseudoleis acerca das reações subjetivas diante de tais fenômenos (utilidade marginal). A "escola austríaca" considera ter superado as "doenças infantis" tanto dos clássicos (Böhm-Bawerk) e depois também do marxismo, por um lado, quanto, por outro, da "escola histórica". Essa nova economia vulgar, tal como no Ocidente, abre assim caminho para uma ciência sociológica autônoma separada da economia e "complementar" a ela. De modo tácito ou expresso, os maiores representantes da sociologia do período imperialista na Alemanha aderem a essa escola quando formulam seus pontos de vista econômicos. A discussão metodológica entre as duas orientações da economia, que se liga às obras de Karl Menger, é hoje em dia carente de interesse; a sua importância histórica, para nós, consiste apenas em ter limpado o terreno para a nova sociologia.

Aparentemente sem maiores vínculos com essas polêmicas, surge o livro que, por muito tempo, permanecerá o mais importante da sociologia alemã: *Gemeinschaft und Gesellschaft* [*Comunidade e sociedade*], de Ferdinand Tönnies (1887). Esse livro irá ocupar uma posição particular no desenvolvimento da sociologia alemã. Antes de mais nada, a ligação ideológica do seu autor com as tradições clássicas alemãs é muito mais forte do que aquela dos sociólogos posteriores. Em conseqüência, ele se encontra em relação mais estreita com a ciência progressista do Ocidente. (Ele escreveu mais tarde uma biografia de Hobbes que se tornou famosa no plano internacional, etc.) Junte-se a isso, ademais, o fato de que ele foi o primeiro na Alemanha a apropriar-se dos resultados dos estudos sobre a sociedade primitiva, em particular aqueles de Morgan, e, ao mesmo tempo, a não recusar preconceituosamente a teoria marxista. Ele busca, em troca, reelaborá-la a fim de a poder utilizar em vista de seus propósitos burgueses. Tönnies, assim, pronuncia-se com clareza a favor da teoria do valor-trabalho e rechaça a crítica burguesa que julga descobrir contradições insolúveis entre o primeiro e o terceiro volume de *O capital*. Isso, decerto, não quer dizer que ele entenda e aceite o marxismo.

> "Jamais reconheci como justa — escreve Tönnies — a teoria do valor defendida por Ricardo, Rodbertus e Marx na forma em que vem apresentada, mas, quando muito, naquilo que constitui o seu núcleo e o seu pensamento fundamental." [4]

Essa declaração, onde Marx é identificado com Ricardo e Rodbertus, mostra como Tönnies compreendeu pouco o marxismo.

---

[4] TÖNNIES. *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidade e sociedade]. 3. ed. Berlim, 1920. p. 67 et seqs.

O influxo de Marx e de Morgan sobre Tönnies, todavia, é mais profundo de quanto possa parecer à luz das referências explícitas contidas em seu livro. A antítese entre a sociedade primitiva sem classes e o capitalismo nascido no curso da evolução político-social forma a base da sociologia de Tönnies. Tudo isso, naturalmente, com uma radical revisão das idéias fundamentais contidas nas fontes. Em primeiro lugar, desaparece qualquer economia concreta, ainda que de modo menos radical que nos posteriores sociólogos alemães. Em segundo, as formações sociais concretamente históricas são volatilizadas e convertidas em "essencialidades" meta-históricas. Em terceiro, no lugar da base econômica objetiva da sociedade, surge também aqui um princípio subjetivo: a vontade. Em quarto, a objetividade econômico-social é substituída por um anticapitalismo romântico. Nasce assim em Tönnies, a partir dos resultados das investigações de Morgan e de Marx, a antítese entre "comunidade" e "sociedade", antítese destinada a exercer um influxo duradouro sobre toda a posterior sociologia alemã. A subjetivização é operada por meio de conceitos mistificadores da vontade:

> "De fato, de tudo isso resulta que a vontade essencial traz consigo as condições para a comunidade, ao passo que a vontade arbitrária produz a sociedade".[5]

Esses dois falsos conceitos de vontade se apresentam, em Tönnies, como criadores das duas formações sociais.

A "sociedade" é o capitalismo tardio visto à luz do anticapitalismo romântico. Decerto, em relação ao velho anticapitalismo romântico, encontramos em Tönnies um matiz particular, que mais tarde se tornaria rico de conseqüências, conforme o qual não mais se sente saudades de condições sociais já superadas e, em especial, do feudalismo. Tönnies é um liberal. Sua posição, todavia, forma a base para uma crítica da civilização que põe em evidência os aspectos problemáticos e negativos da civilização capitalista, embora sublinhando ao mesmo tempo a inevitabilidade e a fatalidade do capitalismo.

Ora, o tipo da "comunidade" determina o caráter dessa crítica. Trata-se da oposição entre o que é morto e mecânico, ou seja, a "sociedade", e o que é orgânico, ou seja, a "comunidade".

> "Assim como um arnês ou uma máquina artificial assestados para determinados *fins* situam-se em relação aos aparelhos e aos órgãos singulares de um corpo vivo, do mesmo modo um agregado voluntário dessa natureza — uma forma de arbítrio — situa-se em relação a um agregado voluntário de natureza diversa, ou seja, a uma forma da vontade essencial."[6]

[5] Id., ibid., p. 130.

Essa contraposição não é absolutamente original, mas adquire uma importância metodológica na medida em que Tönnies, partindo dela, chega até a antítese — que depois se tornaria de importância decisiva para a sociologia alemã — de *Zivilisation* e *Kultur*.

Esta contraposição nasce espontaneamente do sentimento de mal--estar da intelectualidade burguesa diante do desenvolvimento da civilização capitalista e, em particular, imperialista. O problema teórico que se oculta por trás desse sentimento é formado pela conhecida constatação de Marx, segundo a qual o capitalismo, em geral, exerce uma influência desfavorável sobre o desenvolvimento da arte (e de toda a cultura). A verdadeira compreensão deste problema — caso fosse realmente entendido e meditado até o fundo — deveria fazer de todo intelectual honesto e respeitoso da cultura um adversário do capitalismo. Todavia, a maior parte dos intelectuais está unida através de muitas ligações de caráter material com a base capitalista da sua existência (ou, pelo menos, acreditam que quebrar tais ligações colocaria em perigo mortal a própria existência). Por outro lado, eles se encontram sob a influência da ideologia burguesa da sua época, o que significa que não têm nenhuma percepção das bases econômico-sociais da sua existência pessoal.

Sobre esse terreno pode surgir espontaneamente a falsa oposição entre *Kultur* e *Zivilisation*. Formulada conceptualmente, a antítese assume a seguinte forma, objetivamente falsa e enganosa: a *Zivilisation*, ou seja, a evolução técnico-econômica, é favorecida pelo capitalismo e progride continuamente; mas seu processo de afirmação é, em medida crescente, prejudicial à *Kultur* (arte, filosofia, vida interior do homem); a oposição entre ambas se acentua cada vez mais, até determinar uma tensão trágica e insustentável. Pode-se ver aqui como o dado real do desenvolvimento capitalista, já registrado por Marx, é deformado em sentido subjetivista e irracionalista, de modo a conduzir a um anticapitalismo romântico. Que se trate da deformação romântica de um dado real histórico-social, é algo que se pode comprovar mediante a simples consideração de que *Zivilisation* e *Kultur*, corretamente entendidas, não

[6] Id., ibid., p. 102.

podem ser de nenhum modo conceitos antitéticos. O conceito de *Kultur* abarca todas as atividades do homem através das quais, na natureza, na sociedade e em si mesmo, ele supera os próprios pressupostos naturais originários. (Fala-se corretamente, por exemplo, de uma cultura do trabalho, do comportamento humano, etc.) *Zivilisation*, em troca, é a expressão global e indicativa de periodicidade, com a qual se designa a história após a etapa da barbárie; ela abarca também a *Kultur*, mas — juntamente com ela — abarca igualmente a totalidade da vida social do homem. Estabelecer uma oposição conceptual como a acima citada, criar o mito dessas entidades e forças em contraste recíproco, não é, portanto, mais nada que uma deformação — ao mesmo tempo abstrata e irracionalista — da concreta contraditoriedade da cultura no capitalismo. (Essa contraditoriedade real refere-se também às forças de produção materiais; que se recorde sua destruição nos momentos de crise, as contradições da máquina no capitalismo em sua relação com o trabalho humano, tal como Marx as expôs, etc.)

A deformação irracionalista do estado de coisas efetivo é espontaneamente determinada pela situação dos intelectuais no mundo capitalista. Essa deformação, que é determinada espontaneamente e se reproduz espontaneamente, é completada e aprofundada pelos ideólogos do capitalismo. Em parte, porque desse modo as eventuais tendências rebeldes do anticapitalismo romântico podem ser canalizadas para uma inócua crítica da "cultura"; e, em parte, porque a hipóstase da falsa antítese de *Kultur* e *Zivilisation* parece ser, aos olhos de muitos intelectuais, uma arma eficaz contra o socialismo: pois o socialismo, na verdade, desenvolvendo ainda mais as forças de produção materiais (mecanização, etc.), não estaria em condições de resolver o conflito entre *Kultur* e *Zivilisation*, contribuindo, ao contrário, para perpetuá-lo. Por conseguinte, a camada intelectual — que sofre com esse contraste — não teria nenhum interesse em combater o capitalismo em nome do socialismo.

Tönnies descreve a sociedade com as cores cinzentas da filosofia do direito de Hobbes, apresentando-a como uma situação onde todos são inimigos de todos e tão-somente a lei é capaz de manter uma ordem exterior. E acrescenta:

> "É esse o estado da *Zivilisation* social... onde paz e relações normais são mantidas mediante uma convenção e o medo recíproco que nela se expressa; que o Estado tutela e aperfeiçoa através da legislação e da política; que a ciência e a opinião pública buscam em parte entender como necessária e eterna e, em parte, exaltam como progresso no sentido da perfeição. Mas é antes em seus modos de vida e em seus ordenamentos comunitários onde o *povo* e sua *Kultur* se conservam..."[7].

Pode-se ver aqui, com clareza, o anticapitalismo romântico de Tönnies.

Também Morgan e Engels contrapõem o comunismo primitivo às posteriores sociedades de classe e mostram — mesmo reconhecendo a necessidade econômico-social e o aspecto progressista da sua dissolução — a decadência e a corrupção morais que são compulsoriamente ligadas a esse progresso. E, no marxismo, essa contraposição não se limita absolutamente à antítese entre comunismo primitivo e sociedade classista. A idéia do desenvolvimento desigual implica necessariamente a concepção de que o nível alcançado em certos campos da cultura, como, por exemplo, em certos ramos da arte e da filosofia, ou até mesmo o nível da cultura em geral, muito freqüentemente não corresponde, na sociedade de classes, ao nível do desenvolvimento das forças produtivas materiais. Marx, referindo-se à poesia épica, e Engels, referindo-se ao florescimento da filosofia moderna nas várias nações de vanguarda, fizeram notar que — em determinadas circunstâncias — situações menos desenvolvidas são mais favoráveis que certas situações mais avançadas a um tal florescimento parcial da cultura[8]. Todavia, a constatação de tais conexões, que resultam do desenvolvimento desigual, é sempre de caráter historicamente concreto. A descoberta das leis sociais que se manifestam nesses casos não permite nenhuma aplicação direta à totalidade da cultura.

As coisas se apresentam diversamente para a cultura do capitalismo. Marx observou repetidamente que o desenvolvimento da economia capitalista costuma ter efeitos nocivos sobre determinados ramos da cultura (ele se refere à arte e à poesia[9]). Esse fato é o ponto de partida concreto das concepções anticapitalistas de tipo romântico, como as que encontramos em Tönnies. O surpreendente contraste entre o rápido desenvolvimento das forças materiais de produção e os fenômenos de decadência que se manifestam ao mesmo tempo na arte, na literatura, na filosofia, na moral, etc. levou muitas pessoas, como vimos, a fragmentar o terreno em si unitário e coerente da civilização humana, opondo as partes de-

---

[7] Id., ibid., p. 200 et seqs.

[8] MARX, K. Einleitung [Introdução]. In: *Grundisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Fundamentos da crítica da Economia Política]. Berlim, 1953. p. 29 et seqs.; e ENGELS, F. Carta a C. Schmidt. 27 out. 1890.

[9] MARX, K. *Theorien über der Mehrwert*. [Teorias sobre a mais-valia]. Berlim. 1953. v. 1, p. 382.

senvolvidas do capitalismo — chamadas de *Zivilisation* — àquelas designadas como "cultura" (num sentido restrito e específico), as quais seriam postas em perigo pelas primeiras; chegaram mesmo, aliás, a indicar nessa oposição o caráter essencial da época, ou mesmo de toda a evolução da humanidade. Vê-se claramente, também aqui, que, na base da falsa colocação que assim se determina, existe um outro dado social real; mas da questão, que só se justifica de um ponto de vista imediato e subjetivo, deve necessariamente derivar, já por causa da falsa e a-histórica generalização, uma colocação falsa e uma solução ainda mais falsa. Esta falsidade — e, ao mesmo tempo, a sua ligação com as tendências filosóficas geralmente reacionárias da época — manifesta-se, antes de mais nada, no fato de que essa contraposição entre *Zivilisation* e *Kultur* é necessariamente retrógrada e deve necessariamente motivar uma orientação contrária ao progresso. Isto já se pode perceber em Tönnies, ainda que ele seja muito parcimonioso na formulação das conseqüências. Quanto mais fortemente as tendências da filosofia da vida, particularmente a de Nietzsche, se afirmam na sociologia e nos estudos sociais, tanto mais é acentuada a oposição entre *Kultur* e *Zivilisation*, tanto mais energicamente se verifica um retorno ao passado, tanto mais a-histórica se transforma a problemática da questão. E a dialética imanente do desenvolvimento ideológico no após-guerra implica, como conseqüência necessária, que a atitude de condenação se estenda cada vez mais também à *Kultur*, que *Kultur* e *Zivilisation* sejam igualmente repudiadas em nome da "alma" (Klages), da "existência autêntica" (Heidegger), etc.

Em Tönnies, assistimos apenas ao início dessa evolução. Mas também ele já transforma os resultados das pesquisas de Morgan numa estrutura eterna que se coloca acima da história e implica em um contínuo contraste com a estrutura social. Desse modo, nele, não somente família e contrato (direito abstrato) são apresentados como termos opostos, mas também as oposições entre mulher e homem, juventude e velhice, povo e pessoas cultas, refletem a oposição entre comunidade e sociedade. Surge assim todo um sistema de conceitos abstratamente inflados e opostos entre si, em cuja exposição detalhada não se entrará aqui.

Essa anti-histórica e arbitrária extensão de conceitos que, em sua origem, foram extraídos de análises concretas de formações sociais concretas, não só esvazia o significado dos mesmos (tornando-os, porém, precisamente por isto, de particular importância na sociologia burguesa da Alemanha), mas acentua o seu caráter de anticapitalismo romântico. O conceito de comunidade torna-se assim a categoria para indicar o mundo pré-capitalista, para exaltar as condições "orgânicas" primitivas,

e, ao mesmo tempo, uma palavra de ordem contra a ação mecanizadora e anticultural exercida pelo capitalismo. Essa crítica cultural do capitalismo — e isso é significativo para a fase subseqüente da sociologia alemã — passa agora a ocupar o centro do interesse e substitui o genérico utopismo ético do estádio anterior. Esta alteração corresponde ao desenvolvimento do capitalismo na Alemanha e vem ao encontro da insatisfação de vastos estratos intelectuais diante das contradições cada vez mais sensíveis da época atual, afastando-os, simultaneamente, dos reais e decisivos problemas econômicos e sociais do capitalismo imperialista. Esta última tendência não é necessariamente consciente. Mas, na medida em que fatos sociais concretos, que derivam da estrutura econômica de uma determinada realidade social, são por um lado destacados de sua base social, através de um "aprofundamento" filosófico que os leva a expressar uma suposta essência independente, e, por outro lado, são privados, mediante o mesmo processo de abstração, de seu caráter histórico, na medida em que isto acontece, dizíamos, esfuma-se necessariamente o objeto daquele protesto e daquela luta que o fenômeno, se entendido de modo histórico-concreto, poderia — ou melhor, deveria — provocar. (Em Simmel, podem-se ver formas já desenvolvidas dessa tendência a afastar-se de certos problemas mediante um suposto "aprofundamento".)

[...]

4. Cientificidade e irracionalismo na sociologia de Max Weber (*)

Só lentamente é que o livro de Tönnies chegou a explicitar a sua influência. Como ocorria geralmente, nas décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial, a sociologia teve de combater sem descanso por seu reconhecimento científico. Mas as circunstâncias e as características dessa luta se modificaram. Antes de mais nada, a sociologia do período imperialista renunciou cada vez mais — e em escala internacional — a assumir, como ciência universal, a herança da história ou da filosofia em geral. Em relação com a vitória generalizada do agnosticismo filosófico, a sociologia se converte — com consciência cada vez maior — numa disciplina singular e limitada, que assume seu posto ao lado das demais disciplinas do mesmo tipo.

Na Alemanha, esse desenvolvimento apresenta o matiz particular de que a sociologia vem amplamente ao encontro das concepções histó-

ricas de tipo romântico-irracionalista, proveniente das tradições de Ranke. Em conseqüência, a epistemologia do neokantismo então dominante revela-se cada vez mais disposta a lhe conceder um modesto posto no sistema das ciências. É instrutivo confrontar a crítica da sociologia feita por Rickert com a realizada por Dilthey. Rickert considera que, do ponto de vista lógico-metodológico, não há nenhuma contradição em focar os fenômenos sociais "generalizando-os" no sentido das ciências naturais; portanto, ele pensa que uma tal sociologia é perfeitamente possível e que se deve contestar apenas a pretensão de que "essa ciência nos possa dizer como a vida da humanidade se configurou em seu decurso único e individual" [10]. Assim, uma sociologia seria possível; só que ela não pode jamais substituir a história.

Desta maneira, salva-se a legitimidade da sociologia do ponto de vista metodológico. E os próprios sociólogos (em particular Max Weber) declaram igualmente não ter a pretensão de descobrir o sentido unitário do desenvolvimento histórico; afirmam, ao contrário, que a sociologia é apenas uma espécie de ciência auxiliar da história no sentido de Dilthey e de Rickert. A posição assumida por Simmel é, a este respeito, bem característica: por um lado, ele defende com extrema decisão a possibilidade de uma sociologia independente de caráter rigorosamente formalista; por outro, em suas obras de teoria historiográfica, assume — de modo identicamente nítido — o ponto de vista irracionalista que afirma o caráter "irrepetível" e "único" dos objetos históricos.

Essas relações de boa vizinhança entre sociologia e história são favorecidas também pelo desenvolvimento desta última. Também a historiografia do imperialismo na fase do pré-guerra supera as formas brutais da apologética de Treitschke. Em Lamprecht encontram-se inclusive certas tendências, embora ainda insuficientes, no sentido de aproximar a historiografia da sociologia. Ainda que essa posição avançada seja combatida pela maior parte dos historiadores alemães, é indubitável que muitos deles começam a atribuir às categorias sociais na historiografia uma importância maior que no passado. (Isto transparece de modo particularmente claro na historiografia militar de Hans Delbrück.) Esse fato coloca-se igualmente em estreito vínculo com o desenvolvimento do capitalismo na Alemanha. Tornou-se uma necessidade ineludível assumir uma posição teórica em face do nascimento, da essência e da perspectiva do capitalismo (imperialista). Desse modo, modifica-se

[10] RICKERT. *Grenzen der naturwissenschaftlichen Bregriffsbildung* [Limites da formação de conceitos nas ciências naturais]. 2. ed. Tübingen, 1913. p. 260.

também a atitude diante do marxismo: o simples e total desconhecimento, ou a refutação grosseiramente apodítica, aparecem agora como posições superadas, quando nada por causa do crescente poderio do movimento operário. Uma "refutação" mais "sutil" do marxismo tornou-se necessária. Isso ocorre paralelamente ao fato de que são recolhidos do marxismo, ainda que de modo deformado, os elementos que parecem compatíveis com as ideologias burguesas da época.

A possibilidade do surgimento de tal atitude foi dada pelo fortalecimento do movimento reformista no seio da social-democracia, pelo aparecimento do revisionismo teórico e prático. Como se sabe, o principal teórico do revisionismo, Bernstein, quer excluir do movimento operário qualquer aspecto revolucionário (o materialismo e a dialética no campo da filosofia, a ditadura do proletariado na teoria do Estado, etc.). O capitalismo deveria "resolver-se" pacificamente no socialismo, o que significa, para a estratégia e a tática do movimento operário, que as organizações sindicais — com a finalidade de obter reformas, que são consideradas como etapas dessa "resolução" — devem colaborar com a burguesia liberal e formar coalizões com ela. O revisionismo é uma corrente internacional, produzida pelos efeitos do caráter parasitário da economia imperialista sobre a aristocracia e a burocracia operárias. Na França, ela leva ao ingresso de ministros social-democratas (Millerand) nos gabinetes burgueses, etc.

Essa tentativa de liquidação teórica e prática da luta de classes, essa defesa da colaboração de classes entre a burguesia e o proletariado, exerce um grande influxo sobre os sociólogos burgueses. O revisionismo cria, também para eles, uma plataforma de colaboração: o marxismo, que até então se tentara ou ignorar ou refutar em bloco, enquanto sistema unitário, aparece-lhes como algo que pode — segundo o exemplo do revisionismo — ser dividido em fragmentos, de modo a inserir na sociologia aquilo que dele possa ser utilizado pela burguesia.

Limitemo-nos a sublinhar apenas alguns aspectos da modificação que surge desse contexto. Antes de mais nada, continua-se a lutar contra o materialismo, ou seja, se nos colocarmos no terreno da sociologia, contra a prioridade do ser social e contra o papel decisivo desempenhado pelo desenvolvimento das forças produtivas. Mas a metodologia relativista surgida sobre o solo do neokantismo e do machismo permite acolher na sociologia burguesa algumas formas abstratas de interação entre base e superestrutura. Isto aparece claramente na *Filosofia do dinheiro*, de Simmel. O mesmo sucede também em Max Weber. Weber estuda a

relação de dependência recíproca entre as formas econômicas e as religiões, recusando nitidamente a prioridade da economia:

> "Uma ética econômica não é uma simples 'função' de formas de organização econômica; nem tampouco, em troca, pode-se dizer que essa ética informe de modo unívoco a organização econômica... Por mais profundos que tenham sido os influxos sociais, condicionados econômica e politicamente, exercidos em casos singulares sobre uma ética religiosa, esta recebeu suas características, em primeiro lugar, de fontes religiosas". [11]

Max Weber assume como ponto de partida inicial a relação de vinculação recíproca entre motivos materiais e ideologia; e combate o materialismo histórico porque este, de um modo que Weber supõe ser cientificamente inadmissível, afirma a prioridade do elemento econômico. (Deixa-se aqui de lado o fato de que também o materialismo histórico admite, na concreta realidade social, complexas relações de dependência recíproca; as causas econômicas, nas palavras de Engels, agem como determinantes tão-somente em última instância.) Mas essa estrutura da dependência recíproca, bastante aceitável para o relativismo moderno, não é conservada; trata-se apenas de uma introdução polêmica contra o materialismo histórico. As considerações de Max Weber levam sempre a atribuir aos fenômenos ideológicos (religiosos) um desenvolvimento "imanente" que teria sua origem neles mesmos; esta tendência, em seguida, converte-se no ponto de vista segundo o qual eles têm prioridade enquanto causas do processo global. Isto já podia ser visto nas observações de Max Weber que citamos acima. Na mesma ordem de idéias, ele acrescenta:

> "Não os interesses (materiais e ideais), mas sim as idéias dominam diretamente a ação dos homens. Mas as 'imagens do mundo' criadas pelas idéias determinaram, com freqüência, enquanto fatores de desvio, os caminhos pelos quais a dinâmica dos interesses impeliu à ação"[12].

Assim, também em Max Weber a sociologia se coloca na trilha da ciência geral do espírito, da interpretação idealista e espiritualista da história. Nem sequer está ausente o matiz irracionalista, embora Weber — no plano intencional — seja um adversário do irracionalismo. A

[11] WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologia* [Textos escolhidos sobre sociologia da religião]. Tübingen, 1920. I. p. 238 e 240.
[12] Id., ibid., p. 252 et seqs.

tarefa dessa sociologia é precisamente a de mostrar a necessidade de que surja, sobre o terreno do racionalismo capitalista, um irracionalismo; ou, melhor dizendo, a de mostrar que esse irracionalismo se encontra na base do movimento de conjunto. Se tivermos presente a interpretação dada por Max Weber (e acima recordada) acerca da gênese do capitalismo, do espírito capitalista, adquire particular importância que Weber ligue o racionalismo moderno ao fato de que, com ele, a religião tenha sido "lançada no irracional". Análoga, embora ainda mais próxima às irracionalistas ciências do espírito, é também a posição de Troeltsch e outros.

Essa nova forma "sofisticada" de crítica ao materialismo histórico também se liga, como vimos, a uma diferente atitude diante do movimento operário. As ilusões primitivas, segundo as quais o sistema bismarckiano "do porrete e da cenoura" levaria à destruição das organizações do proletariado, entraram em colapso com a queda de Bismarck e de suas leis anti-socialistas. Decerto, voltou-se a tentar pôr em prática novas formas de afastar o movimento operário do caminho da luta de classes. (Stöcker, mais tarde Göhre e Naumann; esses esforços foram apoiados de várias maneiras pela sociologia alemã.) Mas, em seguida, torna-se cada vez mais importante para a sociologia alemã apoiar ideologicamente as tendências reformistas na social-democracia. Inclui-se nessa ordem de idéias, igualmente, a tendência a demonstrar cientificamente a necessidade e a utilidade de tornar o movimento sindical independente da social-democracia. Neste ponto, o papel principal é desempenhado por Werner Sombart.

O problema essencial da sociologia alemã no período do imperialismo do pré-guerra é encontrar uma teoria acerca da gênese e da essência do capitalismo e, através de uma concepção teórica própria, "superar" o materialismo histórico neste terreno. Para os sociólogos alemães, o verdadeiro obstáculo é representado pela acumulação primitiva, pela separação violenta entre os trabalhadores e os meios de produção. (Enquanto seguidores da teoria da utilidade marginal, a maioria dos sociólogos alemães considera como cientificamente liquidada a teoria da mais-valia.) Como sucedâneo sociológico da acumulação primitiva, são criadas em massa novas hipóteses e novas teorias. Sombart, em particular, realiza neste âmbito uma atividade febril. Fornece toda uma série de razões para explicar o nascimento do capitalismo: os judeus, a guerra, o luxo, a renda fundiária urbana, etc. Mas, para o desenvolvimento subseqüente, a concepção de Max Weber converteu-se naquela que exerce a maior influência. Weber, como vimos, parte da relação de

dependência recíproca entre a ética econômica das religiões e as formações econômicas, afirmando a prioridade do fator religioso. Seu problema é o de explicar a razão pela qual somente na Europa nasceu um capitalismo. Em contraste com a concepção precedente, que via capitalismo em qualquer acumulação de dinheiro, Weber se esforça por entender a natureza específica do capitalismo moderno e por relacionar o seu nascimento na Europa com a diferença da evolução ético-religiosa no Oriente e no Ocidente. Além do mais, e sobretudo, a essência do capitalismo é deseconomizada e "espiritualizada". Como essência do capitalismo aparece a racionalização da vida econômica-social, a possibilidade de calcular racionalmente todos os fenômenos. Assim, Weber esboça uma história universal das religiões para demonstrar que apenas o protestantismo (e, nele, particularmente as seitas) teve uma ideologia que promove e favorece essa racionalização, enquanto todas as religiões do Oriente e da Antiguidade produziram concepções de ética econômica que funcionaram como obstáculo à racionalização da vida cotidiana. Weber recusa-se sempre a ver nas concepções de ética econômica uma conseqüência das estruturas econômicas. A propósito da China, por exemplo, diz:

> "Mas essa ausência de uma religiosidade eticamente racional revela-se aqui como o elemento primário e parece, por sua vez, ter influído sobre o caráter limitado — que continuamente causa surpresa — do racionalismo da sua técnica" [13].

E, em virtude da sua identificação simplista de economia e técnica, segundo a qual somente o capitalismo das máquinas é reconhecido como capitalismo genuíno, Weber é, em seguida, conduzido ao "argumento" histórico "decisivo", pelo qual a ética econômica do protestantismo — que apressou e favoreceu o desenvolvimento do capitalismo — "já existia *antes*" dele [14]. Com isso, acredita ter refutado o materialismo histórico.

Por esses dois exemplos, pode-se ver qual seja a metodologia dos sociólogos alemães: apreender aparentemente a essência do capitalismo sem a obrigação de enfrentar os reais problemas econômicos (antes de mais nada, a questão da mais-valia e da exploração). A separação entre os trabalhadores e os meios de produção, assim como o trabalho livre,

[13] WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e sociedade]. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921. p. 277.
[14] WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Textos escolhidos sobre sociologia da religião]. I, p. 37.

é certamente reconhecida e desempenha um papel importante na sociologia de Max Weber. Mas as características decisivas do capitalismo continuam a ser: racionalidade e calculabilidade. Vemos aqui a continuação do conceito de "sociedade" de Tönnies, apesar de muitas diferenças nos detalhes. Essa concepção tem como conseqüência necessária o fato de que a economia capitalista seja compreendida de cabeça para baixo, na medida em que fenômenos superficiais, interpretados de modo simplista, assumem o papel principal em detrimento dos problemas do desenvolvimento das forças produtivas. Essa deformação abstrata permite também que os sociólogos alemães atribuam a certas formas ideológicas, em particular ao direito e à religião, uma importância determinante igual ou mesmo superior à da economia. O resultado é que, em medida cada vez maior, as analogias passam a substituir metodologicamente as explicações causais. Assim, por exemplo, Max Weber observa a grande semelhança entre o Estado moderno e uma empresa capitalista. Mas, dado que recusa, a partir de um ponto de vista agnóstico-relativista, o problema da causalidade primária, permanece na simples descrição analógica. Sobre a base de semelhantes analogias, nasce a possibilidade de empreender uma crítica da cultura, que jamais entra nas questões fundamentais do capitalismo; que dá livre espaço à insatisfação com a cultura capitalista, mas que concebe a racionalização capitalista como uma "fatalidade" (Rathenau) e, portanto, apesar de todas as críticas, faz com que o capitalismo apareça como algo necessário e inevitável.

Esses raciocínios se concluem sempre na demonstração da impossibilidade do socialismo. A aparente historicidade das considerações sociológicas tende — ainda que nunca de modo explícito — a justificar o capitalismo como sistema necessário e não mais capaz de modificação em nível substancial, bem como a descobrir as supostas contradições econômicas e sociais do socialismo, que deveriam tornar impossível sua realização no campo teórico e no campo prático. Não vale a pena examinar mais a fundo os argumentos adotados a este respeito; dado que os sociólogos alemães situam-se economicamente na perspectiva da nova economia vulgar subjetivista, não podem conhecer nem entender a economia marxista, nem, muito menos, polemizar com ela de modo objetivo. Como ideólogos burgueses do período imperialista, extraem todas as conseqüências do revisionismo, de forma mais lógica do que era possível aos próprios defensores dessa orientação, condicionados por considerações táticas resultantes de suas posições no movimento operário.

A crítica da civilização que decorre dessa problemática adquire na Alemanha um matiz particular. A sociologia do imperialismo do pré-guerra continua a explicitar, ainda que de modo diverso, certas orientações precedentes: tenta demonstrar o valor mais elevado da forma alemã de Estado e da estrutura social da Alemanha em comparação com as democracias ocidentais. Também aqui, a modificação consiste apenas numa modernização dos métodos. Como se sabe, emergem nitidamente, neste período, no Ocidente, as contradições da democracia burguesa, que ganham um forte eco literário não apenas na literatura sociológica de tendência reacionária e antidemocrática, mas também na teoria de uma parte do movimento operário das nações ocidentais (sindicalismo). Ora, a sociologia alemã desse período acolhe todos os resultados dessa crítica da democracia e lhes confere uma forma filosófica e sociologicamente "aprofundada". A democracia aparece agora como a forma necessária da violência que forças mecânicas exercem contra a "vida", a "liberdade", a "individualidade"; e isso, antes de mais nada, por causa do seu caráter de *massa*. Ao contrário, a evolução e a situação específicas da Alemanha são contrapostas como uma ordem orgânica à anarquia mecânica, como dominação de líderes conscientes e competentes ao curso irresponsável da "demagogia" democrática. Certas obras de sociologia que exerceram grande influência, como *A democracia moderna*, de Hasbach, não são mais que libelos contra a democracia, apresentados sob uma forma ilusoriamente científica. Do mesmo modo como a "escola histórica" da economia alemã havia outrora exaltado o regime bismarckiano enquanto forma superior de sociedade e de Estado, assim a sociologia alemã celebra agora o imperialismo guilhermino.

Max Weber assume uma posição particular neste desenvolvimento. Suas bases metodológicas são decerto bastante similares àquelas de seus contemporâneos; também ele faz sua a crítica sociológica que era feita no Ocidente contra a democracia moderna. Mas a sua atitude diante dela é oposta: apesar de todas as críticas, ele considera a democracia como a forma mais apta à expansão imperialista de uma grande potência moderna. Vê a debilidade do imperialismo moderno precisamente nessa ausência de um desenvolvimento democrático na política interna:

> "*Tão-somente um povo politicamente maduro* é um 'povo de senhores'... *Tão-somente os povos de senhores são chamados a intervir no mecanismo da evolução universal.* Se os povos que não têm tais qualidades tentam essa intervenção, não só reage o seguro instinto das demais nações, mas eles fracassam em sua tentativa também interiormente... A *vontade de impotência* no interior, pregada pelos literatos, não pode se conciliar com a 'vontade de potência' no mundo, a qual foi proclamada de modo tão rumoroso"[15].

Aqui se reconhece, de modo evidente, a fonte social da tendência democrática de Max Weber: ele partilha com os outros imperialistas alemães a concepção da missão geopolítica (colonizadora) dos "povos de senhores". Mas se distingue deles na medida em que não só não idealiza a condição da Alemanha, com seu parlamentarismo aparente, mas a critica de modo áspero e apaixonado. Ele pensa que os alemães só se poderão converter num "povo de senhores" em regime democrático, como a França e a Inglaterra. Por isso, a fim de que se torne possível realizar os intentos imperialistas da Alemanha, há que ter lugar uma democratização interna que deve ser levada até o ponto indispensável à obtenção de tais finalidades. Essa posição de Max Weber implica em uma decidida recusa do regime pessoal dos Hohenzollern e do poder da burocracia que lhe é ligada. Ele não apenas combateu sempre esse regime do ponto de vista político, mas também em sua sociologia apresentou-o várias vezes sob cores desfavoráveis. Neste ponto, ele inverte o argumento, mostrando como um regime como o alemão não significa absolutamente "liberdade orgânica", mas, ao contrário, uma limitação burocrática e mecânica de toda liberdade e de toda individualidade. (Observemos, de passagem, que Weber utiliza essa perspectiva também para pôr-se em guarda contra o socialismo, que ele considera como uma completa burocratização da vida.) Weber critica o modesto valor da política exterior alemã, que atribui não mais ao erro de indivíduos, mas ao sistema; e defende a concepção segundo a qual uma justa escolha de líderes só pode ocorrer mediante um parlamento eficiente, mediante uma democratização. Por outro lado, esse democratismo de Weber, dado o seu fundamento imperialista, tem matizes muito particulares. Numa conversa com Ludendorff, Weber — segundo os apontamentos de sua mulher — teria declarado:

> "Na democracia, o povo escolhe o líder em quem confia. Então, quem foi escolhido diz: 'Agora, cale e obedeça!'. Ao povo e aos partidos, não é permitido retrucar... Depois, o povo pode julgar: se o líder errou, que seja enviado à forca!"

---

15 WEBER, Max. *Gesammelte politische Schriften* [Textos políticos escolhidos]. Munique, 1921. p. 258 et seqs.

Não é de surpreender que, em tal conversa, Ludendorff tenha declarado: "Uma democracia assim poderia me agradar!" [16]. Deste modo, a democracia de Weber se transmuta num cesarismo bonapartista.

Essa concreta base política da crítica sociológica da civilização mostra, mesmo em suas manifestações mais claramente de oposição, uma profunda afinidade com a filosofia contemporânea do período imperialista: com as formas específicas do neokantismo e com a filosofia da vida em crescente desenvolvimento. Também na sociologia encontramos um extremado formalismo na metodologia e um extremado agnosticismo e relativismo na teoria do conhecimento, que depois se convertem numa mística irracionalista. A sociologia assume o papel, como vimos, de ciência particular e mesmo de ciência auxiliar da história. Todavia, precisamente por causa do seu formalismo, ela bloqueia qualquer possibilidade de verdadeira interpretação histórica. Também sob esse aspecto, as linhas de desenvolvimento das ciências singulares correm paralelas; elas se tornam cada vez mais formalistas, cada uma delas cria uma específica casuística formal imanente, e, deste modo, transferem uma para outra os problemas essenciais concernentes ao conteúdo e à gênese. Assim é que — para tomarmos como exemplo a teoria do direito — Georg Jellinek considera os problemas relativos ao conteúdo do direito como sendo problemas "metajurídicos"; assim Kelsen se refere à gênese do direito: "É o grande mistério do direito e do Estado que se realiza no ato da legislação..." [17] e Preuss: "Mas o conteúdo dos institutos jurídicos não é jamais de natureza jurídica, mas sempre de natureza política ou econômica" [18].

A sociologia adquire assim, aparentemente, a importante função de explicar concretamente esses conteúdos e esses processos genéticos. Mas só aparentemente. Na realidade, o que faz a sociologia? Suas sublimações igualmente formalistas dão lugar a analogias puramente formais em vez de explicações causais. Em Simmel, esse formalismo termina, algumas vezes, por se transformar num passatempo jornalístico. É o que se verifica quando ele fala sobre a possibilidade de que conteúdos inteiramente diversos apresentem formas sociais iguais e encontra analogias entre certas sociedades religiosas e certos bandos de criminosos. Confirma-se aqui, a nível concreto, o que afirmáramos nas observações introdutórias, ou seja, que o método das disciplinas singulares no campo da ciência social, que consiste em transferir os problemas de umas para outras, torna tais problemas certamente insolúveis; além disso, apresenta uma particular semelhança com a transferência de processos entre as várias instâncias burocráticas.

[16] WEBER, Marianne. *Max Weber*. Tübingen, 1926. p. 665.

[17] KELSEN. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* [Problemas centrais da teoria jurídica do Estado]. Tübingen, 1911. p. 411.

[18] PREUSS. *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung* [Sobre o método da formação dos conceitos jurídicos]. Schmollers Jahrbuch, 1900. p. 370.

Max Weber polemiza algumas vezes contra o excessivo formalismo de Simmel, mas sua sociologia é igualmente plena de similares analogias formalistas. Assim, por exemplo, são equiparados de modo formalista a burocracia do antigo Egito e o socialismo, os sovietes e as camadas feudais; assim, quando fala da vocação irracional do líder (carisma), estabelece uma analogia entre um guru e o líder social-democrata Kurt Eisner, etc. O formalismo, o subjetivismo e o agnosticismo da sociologia fazem com que ela, tal como a filosofia da época, não consiga mais que esboçar determinados tipos, construir tipologias e nelas introduzir os fenômenos históricos. (Neste aspecto, a influência da filosofia tardia de Dilthey tornou-se decisiva na sociologia alemã; seus verdadeiros desenvolvimentos se manifestarão, a partir de Spengler, no primeiro pós-guerra.)

Esse problema tipológico tornou-se, em Max Weber, o problema central da metodologia. Ele considera como tarefa principal da sociologia estabelecer puros "tipos ideais". Na opinião de Weber, só a partir deles é possível uma análise sociológica. Esta análise, porém, não fornece nenhuma linha de desenvolvimento, mas apenas uma justaposição de tipos ideais escolhidos e ordenados em forma casuística. O devir da sociedade, concebido em sua irrepetibilidade e na impossibilidade de ser subordinado a leis (ao modo de Rickert), apresenta um ineliminável caráter irracionalista, ainda que — para a casuística racional do tipo ideal — o irracional seja o elemento perturbador, o "desvio".

O caráter em última instância subjetivista da sociologia de Weber se expressa, com a máxima clareza, em seu conceito de lei. Ele afirma explicitamente, a propósito das categorias da "sociologia compreensiva" *:

* Em alemão, "verstehende Soziologie". Trata-se da contraposição, estabelecida pela escola das "ciências do espírito" (Rickert, Dilthey), entre *Verstehen* (compreender), que seria a atitude própria das ciências históricas, e *Erklären* (explicar), própria das ciências da natureza. (N. do T.)

"O modo de formação dos conceitos sociológicos é predominantemente uma questão de fins. Não somos absolutamente *obrigados* a formar... todas as categorias que serão estabelecidas em seguida" [19].

De acordo com essa gnosiologia, orientada em sentido pragmático, ele diz:

"As 'leis', como se costuma designar algumas proposições da sociologia compreensiva, ... são probabilidades típicas, corroboradas pela observação, de um decurso de ações sociais *que devem ser esperadas* na base da presença de certos dados efetivos, ações *compreensíveis* na base dos motivos típicos e das intenções supostamente típicas daqueles que atuam" [20].

Deste modo, não apenas toda a realidade social objetiva é dissolvida em sentido subjetivista, mas as situações sociais assumem uma complexidade aparentemente exata, porém, na realidade, extremamente confusa. Weber descreve, por exemplo, os "proventos do trabalho", após ter enumerado as obrigações dos trabalhadores, dizendo:

"Em seguida, ele [o trabalhador], se realiza tudo isso, tem a *probabilidade* de receber certos pedaços de metal ou de papel feitos de modo especial, os quais, entregues a outras pessoas, fazem com que ele possa adquirir pão, carvão, calças, etc., e isso com o resultado de que, se alguém quisesse retomar dele tais objetos, surgiriam a seu pedido, com uma certa probabilidade, determinados personagens com capacete que o ajudariam a reavê-los, etc. etc." [21].

Vê-se claramente, neste trecho, que as categorias sociológicas de Weber — que designa como *probabilidade* as mais diversas objetivações sociais, como o poder, o direito, o Estado, etc. — não expressam mais do que a psicologia abstratamente formulada do indivíduo que age e calcula segundo os princípios do capitalismo. Também aqui, no erudito alemão que, em suas intenções subjetivas, era o que mais honesta e coerentemente se esforçava no sentido de exercer sua ciência de modo puramente objetivo, no sentido de fundar e pôr em prática uma metodologia da pura objetividade, as tendências imperialistas da pseudo-objetividade

[19] WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Textos escolhidos sobre a ciência econômica]. Tübingen, 1922. p. 403.
[20] WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e sociedade]. p. 9.
[21] WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Textos escolhidos sobre a ciência econômica]. p. 325.

revelam-se como as mais fortes. A concepção de Max Weber sobre a probabilidade deriva, por um lado, do exemplo da interpretação dada por Mach dos fenômenos da natureza, e, por outro, é determinada pelo subjetivismo psicologista da teoria da "utilidade marginal"; ela converte as formas objetivas, as transformações, os eventos, etc., da vida social num emaranhado de "expectativas" satisfeitas ou insatisfeitas, enquanto suas leis são convertidas nas *probabilidades* mais ou menos prováveis com que essas expectativas se realizam. É evidente que uma sociologia que trabalha nessa direção pode alcançar, em suas generalizações, tão-somente analogias abstratas.

Mas a sociologia do período imperialista não se colocou apenas as tarefas supracitadas; buscou também satisfazer aqueles "carecimentos de *Weltanschauung*" que, nessa etapa, faziam surgir a "filosofia da vida", o renascimento de Hegel, do romantismo, etc.; carecimentos que tendem, sem exceção, no sentido de um irracionalismo místico. Essas tendências têm diversas formas na sociologia alemã. Expressam-se por vezes diretamente, quando, por exemplo, Rathenau fala da revolta irracionalista da "alma" contra o aparelho mecânico do capitalismo. (Concepções similares se encontram no círculo de George e em outros locais.) De modo mais complexo, aparece em Simmel o dualismo de sociologia formalista e de "filosofia da vida" irracionalista na questão da "tragédia da civilização".

Também aqui é necessário pôr em evidência a posição particular de Max Weber, antes de mais nada porque — em sua luta contra tal irracionalismo — ela conduz a um estágio superior do mesmo. Weber se defende mais de uma vez contra a acusação de relativismo, mas julga que o seu método agnóstico-formalista seja o único método científico, na medida em que permite não introduzir na sociologia nada que não seja exatamente demonstrável. Segundo ele, a sociologia pode fornecer apenas uma crítica técnica, ou seja, investigar "*quais* meios são apropriados em vista de determinado fim", e, por outro lado, "estabelecer as *conseqüências* que a aplicação dos meios requeridos poderia ter *além*... da eventual obtenção do fim desejado" [22]. Tudo o mais, segundo Weber, encontra-se fora do campo da ciência, é objeto de fé e, portanto, algo irracional. A exclusão dos juízos de valor da sociologia, assim como a aparente purificação dela de todos os elementos irracionalistas, não fazem mais que elevar a um grau ainda mais alto a irracionalização do devir

[22] Id., ibid., p. 149 et seqs.

histórico-social. O próprio Weber tem de reconhecer — ainda que sem levar em conta que, desse modo, suprime-se toda racionalidade da sua metodologia científica — que as "avaliações" estão profundamente enraizadas na própria realidade social. Ele diz:

> "A impossibilidade de apoiar 'cientificamente' tomadas de posição práticas... deriva de razões muito mais profundas. Essa tentativa é fundamentalmente absurda, já que as diversas ordens de valores estão entre si em luta insolúvel" [23].

Max Weber choca-se aqui com o problema tratado pelo *Manifesto comunista*, segundo o qual a história é uma história de lutas de classe. Mas, dado que — em conseqüência de sua visão de mundo — ele não pode e não quer reconhecer essa realidade efetiva, dado não estar nem disposto nem em condições de extrair dessa estrutura dialética da realidade social as conseqüências lógicas dialéticas, é obrigado a refugiar-se no irracionalismo. Isto mostra com grande clareza como o irracionalismo do período imperialista nasce das falsas soluções de problemas em si legítimos, já que colocados pela própria realidade; ou seja, do fato de que a própria realidade, com força cada vez maior, põe aos ideólogos questões dialéticas, que eles, porém — por motivos sociais, e em seguida, metodológicos — não podem resolver dialeticamente. O irracionalismo, por conseguinte, é o caminho para escapar à solução dialética de uma questão dialética. Essa aparente cientificidade, essa exclusão dos "juízos de valor" da sociologia, é, portanto, na realidade, o grau mais alto até agora alcançado pelo irracionalismo. Graças à coerência teórica de Max Weber, essas conseqüências irracionalistas aparecem mais claramente nele do que no neokantismo do período imperialista.

Com isso, Weber aparece como um enérgico adversário do irracionalismo alemão habitual, que dominava em seu tempo e no período anterior. Ele tem perfeita consciência de que uma coisa só pode ser irracional com relação a outra e, portanto, só de modo relativo. Desdenha o irracionalismo da experiência vivida defendido pelos seus contemporâneos: "Quem deseja 'ver' que vá ao cinema" [24]. Notável é aqui, porém, o fato de que ele exclua explicitamente dessa acusação

[23] WEBER, Max. *Gesammelte Politische Schriften* [Textos políticos escolhidos]. p. 545.
[24] WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Textos escolhidos sobre a sociologia da religião]. I, p. 14.

aquele que, mais tarde, virá a ser, assim como Klages, um representante de primeiro plano da filosofia da existência — Jaspers. Seu repúdio crítico, desse modo, vale apenas para as formas envelhecidas e vulgares do irracionalismo. Dado que sua própria metodologia está invadida por tendências irracionalistas, nascidas de motivos estritamente imperialistas e que ele não pode superar; dado que tais tendências decorrem da contraditoriedade imanente da sua própria posição diante do imperialismo alemão e da democratização da Alemanha, Weber é obrigado a aprovar as novas e mais sofisticadas formas do irracionalismo, determinadas em parte pela sua própria metodologia inconseqüente. O fato de que ele teria certamente rechaçado tais orientações de pensamento em sua completa forma pré-fascista ou fascista nada prova contra essa conexão histórico-metodológica. Ele teria se encontrado diante do fascismo, *mutatis mutandis*, numa situação análoga àquela na qual se encontraram, mais tarde, Stefan George ou Spengler.

Max Weber combate o antiquado irracionalismo da sociologia alemã em Roscher, Knies e Treitschke; trava batalha contra o irracionalismo mais moderno, que continua, porém, a ser gnosiologicamente ingênuo, de Meinecke, e observa, ironizando: "A ação humana encontraria portanto um significado específico no fato de ser *inexplicável* e, como tal, *incompreensível*" [25]. De modo igualmente irônico, ele se refere ao conceito de personalidade próprio da irracionalidade romântica, "que a 'pessoa' tem perfeitamente em comum com o animal" [26]. Essa espirituosa e justa polêmica contra o irracionalismo vulgar então dominante não afasta, contudo, o núcleo irracional do método e da concepção do mundo de Max Weber. Weber quer salvar a cientificidade da sociologia excluindo do seu âmbito os juízos de valor; mas, assim, não faz mais do que transferir toda a irracionalidade para os juízos de valor e para as tomadas de posição. (Recordemos sua afirmação histórico-sociológica sobre a racionalidade da economia e a irracionalidade da religião.)

Vejamos como Weber resume o seu ponto de vista:

> "Defender 'cientificamente' tomadas de posição práticas... é fundamentalmente absurdo, já que as diversas ordens de valores do mundo estão entre si em luta insolúvel... Voltamos a saber, em nossos dias, que

[25] WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Textos escolhidos sobre a ciência econômica]. p. 46.
[26] Id., ibid., p. 132.

> uma coisa pode ser santa apesar de não ser bela, mas *porque* e *enquanto* não é bela... e que uma coisa pode ser bela não apesar de não ser boa, mas enquanto não é boa. Voltamos a sabê-lo a partir de Nietzsche; e o encontramos expresso nas *Fleurs du mal*, título que Baudelaire deu a seu livro de poesias. É algo que sabemos no dia-a-dia, ademais, que uma coisa pode ser verdadeira mesmo se e enquanto não é bela, nem santa, nem boa... Aqui combatem entre si divindades diversas e, aliás, combatem por todo o tempo... De acordo com a posição que assume, uma coisa é para o indivíduo o diabo, outra é Deus; e o indivíduo tem de decidir o que *para ele* é Deus e o que é o diabo. E assim ocorre em todas as ordens da vida... Os muitos e antigos deuses, rompido o encantamento, e, portanto, sob a forma de potências impessoais, elevam-se dos seus túmulos, aspiram a adquirir poder sobre nossa vida e recomeçam entre eles a eterna luta" [27].

Essa irracionalidade na tomada de posição dos homens, e precisamente em relação à práxis decisiva dos mesmos, é — segundo Max Weber — um fato fundamental e meta-histórico da vida social. Mas, em sua exposição, ele se vale de alguns traços específicos da época atual. Em primeiro lugar, acentua o distanciamento da vida pública, com o que a consciência do indivíduo é elevada a juiz inapelável das decisões; desse modo, anulada a própria possibilidade de uma instância objetiva, é ainda mais intensamente sublinhado o caráter irracional da decisão. Essa situação do mundo vincula-se, de acordo com Weber, com a "ruptura do encantamento", com o surgimento da prosa moderna, na qual as figuras míticas dos deuses em luta perdem o seu aspecto mítico, religioso e sensível, passando a existir somente em sua abstrata oposição recíproca (e na irracionalidade da sua existência, assim como naquela das reações subjetivas a tal existência).

Desta maneira, a visão do mundo de Max Weber desemboca no "ateísmo religioso" do período imperialista. A ruptura do encantamento, devida à ausência de uma divindade e ao abandono em que essa deixa a vida humana, aparece como a fisionomia histórica da época atual, que tem de ser aceita como uma situação histórica de fato, mas que deve despertar necessariamente uma profunda lamentação e uma profunda saudade em face dos tempos antigos ainda não "desprovidos de encantamento". Em Max Weber, essa tomada de posição é menos abertamente romântica do que na maior parte dos "ateus religiosos" que lhe são

[27] Id., ibid., p. 246 et seqs.

contemporâneos. Com tanto maior evidência, por isso, aparece nela a falta de perspectiva histórico-social como verdadeiro fundamento do "ateísmo religioso". Como em tudo o mais, também aqui ele é mais prudente do que os posteriores críticos da cultura que representam esse ponto de vista; e, além disso, preocupa-se bem mais que eles no sentido de não perder contato com a cientificidade; de modo que, nele, a falta de perspectiva não exclui *a limine* e *a priori* a possibilidade de uma perspectiva; ele nega tal perspectiva apenas para a época atual e considera essa negação como um signo de honestidade intelectual. Na base das idéias de Max Weber até aqui expostas, esse seu ponto de vista é perfeitamente compreensível: com efeito, mesmo que se realizasse tudo o que ele deseja para a Alemanha, nada se alteraria no essencial; e isto porque a democratização da Alemanha é, na sua opinião, apenas uma medida técnica tendo em vista um imperialismo mais eficiente, apenas a elevação da Alemanha ao nível das democracias da Europa Ocidental, as quais, como ele vê claramente, encontram-se — no que se refere aos aspectos cruciais da sua vida social — igualmente submetidas à problemática da "ruptura do encantamento". Por isso, quando dirige sua atenção para a essência da vida social, Weber vê por toda parte tão-somente uma obscuridade generalizada. Ele descreve esta situação do mundo de forma bastante sugestiva: a mais alta virtude dos sábios é "a simples honestidade intelectual".

Vejamos suas palavras:

> "[Essa honestidade], porém, nos obriga a constatar que, para os que esperam com ansiedade novos profetas e salvadores, a situação é igual à expressa no belo canto edomítico das escoltas, inscrito entre as profecias de Isaías e pertencente ao tempo do exílio: 'Chega uma voz de Seir em Edom: chega a manhã, mas ainda é noite. Se quiseres perguntar, volta outra vez'. O povo a quem isso foi dito perguntou e esperou por bem mais de dois milênios; e nós conhecemos o seu terrível destino. Disso queremos retirar a lição de que apenas com o simples desejar e esperar nada se faz, e que se deve agir diversamente: devemos nos lançar ao trabalho e satisfazer à 'exigência do dia', tanto do ponto de vista humano como daquele de nossa profissão. Coisa que é fácil e simples, se cada qual encontra e segue o demônio que movimenta os fios da *sua* vida" [28].

[28] Id., ibid., p. 555.

Vê-se claramente como Max Weber, neste ponto, levou a falta de perspectivas própria do "ateísmo religioso" a posições muito mais avançadas do que as de Dilthey ou do próprio Simmel. Aqui se pode inserir diretamente o niilismo dos pensadores existencialistas, como ocorreu com Jaspers.

Assim, Max Weber excluiu o irracionalismo da metodologia e da análise dos fatos singulares apenas para terminar por assumi-lo como base da sua visão do mundo, com uma decisão que ainda não tivera lugar na Alemanha. Decerto, nem sequer essa exclusão metodológica do irracionalismo pode se considerar como completa. Embora Weber, em sua sociologia, vincule tudo a tipos racionais, o seu tipo de líder não tradicional, que alcança essa liderança graças a seu "carisma" pessoal, é também puramente irracionalista. Mas, mesmo deixando-se isso de lado, no desenvolvimento do pensamento acima exposto efetua-se realmente, pela primeira vez, a passagem do neokantismo imperialista à filosofia irracionalista da existência. Assim, não é casual que Jaspers veja em Weber um novo tipo de filósofo. Há uma declaração de Walther Rathenau, em uma carta, na qual se pode ver, para darmos apenas um exemplo, como Weber expressou aqui fielmente a tendência geral da intelectualidade alemã mais culta (e orientada politicamente para a esquerda) do período imperialista, como sua rigorosa cientificidade representou apenas um meio para estabelecer definitivamente o irracionalismo no terreno da visão do mundo, como em conseqüência disso a melhor intelectualidade alemã permaneceu sem defesa diante do ataque do irracionalismo. Disse Rathenau:

> "Com a linguagem e as imagens do intelecto, queremos nos fazer levar até as portas da eternidade, não mais para derrubá-las, mas para pôr fim ao intelecto realizando-o integralmente" [29].

Daqui ao absoluto domínio do irracionalismo, basta um passo: a decidida renúncia a percorrer o caminho que passa através do intelecto e da cientificidade. Esse passo não se fez esperar muito. Spengler, no fundo, não faz mais que construir — de maneira diletante e abertamente mística — a mesma passagem do extremo relativismo à mística irracionalista, uma passagem que Weber apresentou em forma de confissão, ao transitar da ciência exata à visão do mundo.

[29] RATHENAU, Walther. *Briefe* [Correspondência]. Dresden, 1927. p. 186.

5. Mannheim e os limites da Sociologia do Conhecimento(*)

A concepção social de Max Weber, como vimos, é dominada por um profundo e imanente dilaceramento: por um lado, contra a reação prussiana dos *Junker*, ele afirma a necessidade de uma evolução democrática da Alemanha, ainda que a serviço de um imperialismo alemão mais eficiente; por outro, assume uma posição crítica diante da democracia moderna e da civilização capitalista em geral, em face da qual é profundamente pessimista. Por isso, suas previsões e perspectivas são necessariamente contraditórias. Já nos referimos à sua utopia reacionária de um cesarismo democrático. Além do mais, após a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, ele defende claramente a tese de que as possibilidades de um imperialismo alemão estão por muito tempo destruídas e o povo alemão deve se adaptar a essa situação; neste contexto, a democracia se apresenta como a forma política dessa adaptação e, ao mesmo tempo, como a mais eficiente defesa contra o movimento revolucionário dos trabalhadores. O mesmo dilaceramento foi por nós observado na questão do irracionalismo na metodologia e na visão do mundo.

Esse contraste reaparece como sua herança na sociologia alemã do pós-guerra, nos casos em que essa se orienta — ainda que debilmente — por uma idéia democrática. O mais significativo representante dessa forma de transição é o irmão mais moço de Max Weber, Alfred Weber. [. . .] A concepção originária [de Alfred Weber] reporta-se ao período anterior à guerra e à onda revolucionária, para atingir sua forma literária na época da "estabilização relativa" *. Esta fase da evolução, a época das máximas esperanças e ilusões da intelectualidade alemã evoluída que, por um lado, partilha em ampla medida as tendências reacionárias da "filosofia da vida", e, por outro, recua espantada diante das conseqüências político-sociais dos representantes extremistas dessa filosofia, em particular dos fascistas, é a época mais favorável para confusas utopias. Essa intelectualidade não está em condições, nem mesmo no terreno ideológico, de empreender uma luta efetiva contra a reação; sonha com a permanência da "estabilização relativa" (e, após o colapso, sonhará com o seu retorno); e, desse modo, formula suas teorias sociais de forma

* A expressão, surgida nos círculos da Internacional Comunista, designa o período histórico da "estabilização relativa do capitalismo", que vai do refluxo da onda revolucionária no primeiro pós-guerra (início dos anos 20) até a grande crise geral de 1929. (N. do T.)

a acolher o mais possível da "filosofia da vida" e do existencialismo, buscando ao mesmo tempo salvar ainda algo do caráter científico da sociologia. Esta salvação — que implica também, como se verifica em Alfred Weber, numa enérgica luta contra a esquerda e, antes de mais nada, contra o materialismo histórico — deve simultaneamente fundar a importância social e a função dirigente na sociedade dessa intelectualidade "livre em seus movimentos".

Da jovem geração dos sociólogos alemães, Karl Mannheim é sem dúvida o mais significativo representante dessa orientação. A influência da "estabilização relativa" sobre a formulação das suas idéias se exerce de modo ainda mais decisivo que no caso de Alfred Weber, mais velho que ele. Portanto, aparece em Mannheim, no lugar da sociologia da cultura de caráter abertamente místico-intuicionista de Alfred Weber, uma "sociologia do conhecimento" de caráter céptico-relativista e inclinada a flertes com o existencialismo. (Essa fase de desenvolvimento da sociologia alemã reflete-se, como observamos em outro local, também nas obras do filósofo Max Scheler, que foram escritas no mesmo período.)

Como todos os pensadores agnósticos e relativistas do período imperialista, Mannheim também protesta contra a acusação de relativismo. Ele resolve a questão mediante uma nova terminologia, ou seja, chamando-se de "relacionalista". A diferença entre relativismo e relacionalismo é mais ou menos similar àquela que — segundo Lenin em carta a Gorki — se verifica entre um diabo amarelo e um diabo verde [30]. A "superação" do relativismo consiste no seguinte: Mannheim considera como não mais atual e, por conseguinte, abandona a velha gnosiologia, que ao menos afirmava a exigência da verdade objetiva e dava o nome de relativismo à negação dessa verdade. Em troca,

> "a moderna gnosiologia... partirá do pressuposto de que existem campos de pensamento nos quais não se pode de nenhum modo imaginar um saber que seja absoluto e independente do ponto de vista" [31].

Ou, ainda mais radicalmente, a referência ao campo do conhecimento social:

[30] Lenin a Gorki. 14 nov. 1913.
[31] MANNHEIM, K. *Ideologie und Utopie* [Ideologia e utopia]. Bonn, 1929. p. 34.

> "Mas cada pessoa consegue ver em primeiro lugar, da totalidade social, aquilo para o qual está orientada sua vontade" [32].

Vê-se aqui com clareza a fonte de Mannheim: a teoria das ideologias defendida pelo materialismo histórico. Só que ele não observa — e é isso que praticam todas as vulgarizações dessa teoria, assim como seus adversários vulgares — que o relativo e o absoluto, no materialismo histórico, convertem-se um no outro, numa relação dialética de ação recíproca; que, segundo essa teoria, nasce de uma tal relação de ação recíproca o caráter de aproximação crescente do conhecimento humano, no qual e através do qual a verdade objetiva (o reflexo exato da realidade objetiva) está sempre contida como elemento e critério. Nela tem lugar, portanto, a presença de uma "falsa consciência" como complemento da justa consciência, enquanto Mannheim formula o seu relacionalismo como tipicização e sistematização de todas as possíveis espécies de falsa consciência.

Mas, precisamente com isso, Mannheim quer refutar o materialismo histórico. A gnosiologia e a sociologia burguesas, após terem desesperadamente recusado a tese segundo a qual o ser social determina a consciência, são obrigadas a capitular nessa questão diante do materialismo histórico. Mas esta capitulação, por um lado, é, como vimos, uma caricatura relativista na qual e através da qual é recusada qualquer objetividade do conhecimento. Por outro lado, esta capitulação diante do marxismo deve ser imediatamente convertida num argumento — irrefutável, ao que se diz — contra o materialismo histórico. Ou seja: dever-se-ia — se se quer ser conseqüente — aplicar o marxismo contra ele mesmo. Com efeito, se a teoria das ideologias é justa, será válida igualmente para a ideologia do proletariado, o marxismo; se todas as ideologias têm apenas um valor relativo de verdade, tampouco o marxismo pode pretender mais. Essa argumentação "irrefutável" nasce do fato de que tanto a dialética do absoluto e do relativo, quanto a evolução histórica e sua concreticidade, da qual emerge claramente, em cada oportunidade, o modo de operação daquela dialética em cada caso particular, são simplesmente eliminadas. Determina-se assim a bem conhecida noite do relativismo, na qual todos os gatos são pardos e todos os conhecimentos igualmente relativos. Nessa refutação do marxismo, o que surge diante de nós é tão-somente uma variante sociológica da teoria spengleriana dos ciclos de civilização. A questão acerca da decisão da ver-

[32] Id., ibid., p. 109.

dade certamente também reaparece em Mannheim, mas tão-somente na seguinte forma: "qual o ponto de vista que tem maiores possibilidades de ser o ótimo em relação à verdade..." [33]. Assim, o problema do relativismo — segundo Mannheim — desaparece enquanto não atual.

Pode-se reconhecer aqui, com facilidade, o vínculo com Max Weber; a diferença é que, no lugar do neokantismo de Rickert, surge uma filosofia existencial — sociologizada — do tipo Jaspers-Heidegger, na medida em que, como vimos, todo conhecimento social aparece ligado por princípio a uma "situação" e a condição atual de crise do pensamento é assumida como ponto de partida para a gnosiologia e como base para rechaçar a antiquada exigência de objetividade. Vejamos como Mannheim formula sua posição gnosiológica:

> "Não há um 'pensamento em geral'; na verdade, um ser vivo feito de determinado modo pensa num mundo feito de determinado modo, a fim de realizar uma determinada função vital" [34].

Mannheim chega ao ponto de ver na exigência da verdade absoluta no pensamento somente uma especulação *inferior*, baseada num "carecimento de segurança".

Desta maneira, Mannheim se coloca numa posição bastante difícil diante do materialismo histórico. O apelo ao "homem existente", sob a influência de Kierkegaard, pode encontrar facilmente uma resposta em Heidegger ou Jaspers, já que eles vêem em todas as categorias sociais apenas um invólucro (*Gehäuse*) inteiramente irreal. Mas Mannheim é um sociólogo; e o pensamento "ligado ao ser" deveria significar para ele, logicamente, o fato de que o ser social determina a consciência. Ele encontra uma saída para o impasse levando ao extremo uma sofística formalista, projetando o irracionalismo no materialismo histórico, e, em estreita conexão com tudo isto, eliminando totalmente os elementos econômicos da sociologia. Numa sua obra posterior, Mannheim diz que concorrência e regulamentação não são princípios econômicos, mas sim "princípios sociológicos gerais; só que nós os descobrimos e observamos pela primeira vez... na economia" [35]. Essa generalização, que abstrai de toda objetividade concreta e toda realidade claramente determinada,

[33] Id., ibid.
[34] MANNHEIM, K. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* [Homem e sociedade em época de reconstrução]. Leiden, 1935. p. 95.
[35] Id., ibid., p. 5.

fornece a Mannheim a possibilidade de definir a seu bel-prazer qualquer categoria econômica ou social e de estabelecer entre esses conceitos abstratos e vazios todas as análises e contrastes que desejar. Com tal processo de abstração da objetividade econômico-social real, torna-se possível pela primeira vez descobrir os motivos "irracionais" contidos no materialismo histórico. Em conseqüência, Mannheim considera o método do materialismo histórico como "síntese entre intuicionismo e extrema vontade de racionalização" [36]. A situação revolucionária, chamada por Mannheim de "o instante", aparece como uma "lacuna" irracional. (Os resultados da falsificação neo-hegeliana da dialética, a equiparação feita por H. Glokner e Kroner entre dialética e irracionalismo, revelam aqui os seus frutos. A dialética da revolução, tão concreta no marxismo, é invertida por Mannheim em sentido kierkegaardiano, do mesmo modo como os neo-hegelianos tinham interpretado a dialética em geral num sentido kierkegaardiano.) Assim concebido, ou seja, adaptado ao extremo relativismo e interpretado no sentido da filosofia da vida e do irracionalismo, o materialismo histórico apresenta, segundo Mannheim, grandes méritos; mas é também responsável, prossegue ele, pelo erro de ter "absolutizado" a estrutura econômica da sociedade. Por outro lado, como já vimos, o materialismo histórico não perceberia que seu desmascaramento das ideologias é também uma ideologia. Aqui podemos ver a razão por que Mannheim tem necessidade de transformar o marxismo no sentido acima indicado. Dado que a relação historicamente sempre concreta entre a base econômica concreta e a ideologia, uma vez eliminado o elemento econômico e transformado em irracional o processo social, converte-se num genérico "vínculo" do pensamento e do saber "com a situação", aparece como inconseqüente a distinção feita pelo materialismo histórico entre consciência verdadeira e consciência falsa. Em poucas palavras, essa distinção não está à altura da "moderna gnosiologia" relacionalista. A doutrina das ideologias do materialismo histórico, portanto, não é concebida ainda de modo suficientemente geral. Essa generalidade pode ser alcançada tão-somente se a "vinculação relacionalista do pensamento com a situação" for generalizada de modo adequado, isto é, se a relatividade de cada pensamento for corrigida mediante a eliminação de toda objetividade. Surge então aquela integração de diversos estilos de pensamento, que é a única a tornar possível uma sociologia do conhecimento. O materialismo histórico, em relação

[36] MANNHEIM, K. *Ideologie und Utopie* [Ideologia e utopia]. p. 90 e 95.

a essa generalidade e totalidade, não é mais do que uma das muitas particularidades.

Mannheim, partindo dessa colocação, põe o problema do pensamento ideológico e do pensamento utópico, da possibilidade de uma política científica, de um planejamento, etc. O resultado dessas pesquisas é extremamente modesto. O ponto de vista de Mannheim é de um formalismo tão extremado que, partindo-se dele, pode-se alcançar tão-somente uma abstrata tipologia das posições possíveis em cada caso concreto, sem que nada se possa dizer de substancial em relação às mesmas. Essa abstratividade do procedimento tipológico chega em Mannheim ao ponto de que seus tipos singulares abarcam as tendências mais heterogêneas e reciprocamente antagônicas, com a finalidade única de poder indicar na realidade histórico-social um número limitado e claramente dominável de tipos. Assim, ele identifica como tipos unitários, por um lado, social-democracia e comunismo, e, por outro, liberalismo e democracia. Um aberto reacionário, como C. Schmitt, é muito superior a ele nesse particular: Schmitt vê na oposição entre liberalismo e democracia um importante problema do nosso tempo.

O resultado da "sociologia do conhecimento" de Mannheim não é muito mais que uma modernização da doutrina do "tipo ideal" defendida por Max Weber. E, se fosse coerente, Mannheim deveria ater-se a um agnosticismo científico e deixar toda decisão à intuição, à experiência vivida, ao "carisma" do indivíduo. Mas aqui intervêm as ilusões da "estabilização relativa". Mannheim atribui à "intelectualidade livre em seus movimentos" a possibilidade e a função de fazer emergir, da totalidade dos pontos de vista e das posições que deles decorrem, a verdade correspondente à situação do presente. Essa intelectualidade, segundo Mannheim, situa-se fora das classes: "Constitui um meio, *mas não um meio de classe*". Ora, a razão pela qual o pensamento da "intelectualidade livre em seus movimentos" não está mais "vinculado à situação", pela qual o relacionalismo não é aqui aplicado a si mesmo — conserva-se como um mistério da sociologia do conhecimento. Quando Mannheim, referindo-se àquela camada, afirma que ela possui uma sensibilidade social que a torna capaz de "entrar em empatia com as forças que dinamicamente se combatem", estamos diante de uma simples afirmação sem provas. Trata-se de fato notório, não só descrito freqüentemente pelo materialismo histórico, mas também deduzido do ser social dessa camada, o de que ela alimente a ilusão de situar-se acima das classes e das lutas de classe. Mannheim deveria ter demonstrado que a dependência entre o pensamento e o ser social, entre o pensamento e a

"situação", dependência que, segundo sua teoria gnosiológica, determina o pensamento de todo homem que vive em sociedade, não tem lugar no caso dessa camada, ou tem lugar de modo diverso. Mas ele nem sequer tenta empreender tal demonstração; apela simplesmente às conhecidas ilusões sobre a "intelectualidade livre em seus movimentos", ilusões que esta camada alimenta a seu próprio respeito. Dessa situação, que Mannheim decretou para ela, surge assim a tarefa "de encontrar em cada oportunidade concreta o ponto a partir do qual se torna possível uma orientação global diante dos eventos; de manter-se em guarda numa noite que, de outro modo, seria demasiado obscura" [37]. Já que Mannheim, em conseqüência dos seus pressupostos metodológicos, não se pode reclamar à "visão" proposta por Alfred Weber, não está evidentemente em condições de dizer nada acerca dessa "orientação global".

As experiências da dominação hitleriana nada alteraram na concepção fundamental de Mannheim. É certo que elas não transcorreram sem lhe deixar marcas, suas posições tornaram-se mais decididas:

> "O mal fundamental da sociedade moderna não consiste no grande número, mas no fato de que a estrutura liberal não foi capaz de criar a articulação orgânica necessária para a grande sociedade" [38].

Para Mannheim, a razão desse fato está em que os séculos XIX e XX trouxeram uma "fundamental democratização", que tornou possível uma falsa atuação dos irracionalismos:

> "É o estado da sociedade massificada, na qual os irracionalismos informes e não inseridos no contexto social são empurrados para a política. Essa situação é perigosa porque o aparelho de massa da democracia leva a irracionalidade até locais onde seria necessária uma direção racional" [39].

Disso deveria resultar que foi o excesso de democracia, e não a sua ausência, ou seja, a ausência de experiência e de tradições democráticas, a causa principal do desenvolvimento do fascismo na Alemanha. Ocorre aqui com Mannheim o que sucede a muitos outros representantes do liberalismo antidemocrático e corrompido pelo imperialismo: tendo sempre combatido a democracia por meio de suas conseqüências sociais,

---

[37] Id., ibid., p. 126 et seqs.
[38] MANNHEIM, K. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* [Homem e sociedade em época de reconstrução]. p. 84.
[39] Id., ibid., p. 41.

eles acolhem com satisfação e com alegria o caso Hitler a fim de mascarar a sua aversão pela democracia como luta contra a direita e contra a reação. Para tanto, servem-se do expediente demagógico, caro à social-democracia, de colocar acriticamente no mesmo plano fascismo e bolchevismo, como sendo ambos adversários da "verdadeira" democracia (a democracia liberal).

Reside aqui, segundo Mannheim, o problema central do nosso tempo: entramos na época do planejamento; o pensamento, a moral, etc. encontram-se ainda em fases mais atrasadas de desenvolvimento. A função da sociologia e da psicologia que a ela se liga consiste em eliminar essa distância entre os homens e as tarefas que se lhes colocam. "Ela — diz Mannheim — investigará as leis que desviam e sublimam as energias de luta." [40] Para isto, existem hoje três tendências progressistas na psicologia: o pragmatismo, a psicologia do comportamento (*behaviorism*) e a "psicologia do profundo" (Freud-Adler). Com sua ajuda, devem ser educados "tipos de pioneiros", já que a importância dos grupos de vanguarda, das elites, é decisiva no processo social. Mannheim renova assim, mais uma vez, a questão já antiga da escolha do elemento dirigente. Desapareceu aqui o aberto irracionalismo de Alfred Weber, mas nem por isto o problema tornou-se mais concreto. Numa sociedade cujos fundamentos econômicos e cuja estrutura continuam a ser os do capitalismo monopolista, cuja evolução (enquanto não se alteram essas bases econômicas) não pode deixar de se orientar em sentido imperialista, nessa sociedade Mannheim quer criar — através de uma sublimação psicológica do irracionalismo — uma camada dirigente antiimperialista. Uma tal utopia pode ser criada tão-somente através da radical eliminação de todas as categorias objetivas da vida social; ou, então, não passa de uma simples e oca demagogia a serviço do imperialismo. Mannheim trata detalhadamente o problema da educação, da moral, etc., da nova elite, assim como das relações entre ela e as antigas. Mas o conteúdo político-social dessa nova elite é tão pouco concretizado como o daquela defendida, em sua época, por Alfred Weber.

Apenas num ponto se reconhece em Mannheim uma tomada de posição mais clara. Ele recusa qualquer solução social através da força e da ditadura, com o que volta a pôr no mesmo plano, de um ponto de vista puramente formalista, a ditadura fascista e a ditadura do proletariado, a força contra-revolucionária e a força revolucionária. É o que sempre ocorre nos ideólogos que temem mais uma democratização radical da sociedade, uma verdadeira neutralização e eliminação das forças imperialistas do capitalismo monopolista, do que um retorno e um ressurgimento do fascismo.

[40] Id., ibid., p. 167.

O único ponto em que Mannheim supera o puro formalismo, e desenvolve aquilo que poderíamos chamar de ponto de vista próprio, é em sua esperança de um compromisso entre os partidos em luta no interior de cada país e entre as potências em luta no campo internacional. "Uma tal virada nas mentalidades, porém, seria uma verdadeira revolução na história universal..." A possibilidade de uma tal solução é ilustrada por Mannheim mediante a consideração de que um ataque dos marcianos, por exemplo, poderia determinar um entendimento entre os grupos inimigos. É claro que ele admite que esta possibilidade não pode se verificar. Mas considera que o caráter de destruição total da guerra moderna é algo que se torna cada vez mais evidente:

> "A angústia diante de uma guerra futura, com sua terrível potência destruidora, poderia crescer a tal ponto que se produzisse o mesmo efeito derivante da angústia diante de um inimigo real. Nesse caso, por medo da iminente ruína total, poder-se-ia recorrer a soluções de compromisso e submeter-se a uma organização central superior, que deveria ser responsável pelo planejamento para todos"[41].

Falta aqui, como já vimos ser habitual em Mannheim, qualquer indicação acerca do caráter econômico-social que uma tal organização superior poderia ter e acerca das diferenças que seriam determinadas em conseqüência do diferente caráter econômico-social dessas formações. Abertamente — e de modo tão dogmático quanto o havia feito no caso da intelectualidade — Mannheim considera o imperialismo anglo-saxão como "livre em seus movimentos", como superior aos contrastes sociais e ao pensamento "vinculado à situação". Ele se converte assim num dos muitos precursores da reação imperialista após a queda de Hitler.

A profunda esterilidade do movimento sociológico que parte de Max Weber revela-se claramente nesse programa feito para os representantes da intelectualidade burguesa que não querem capitular completamente, sem resistências, diante do irracionalismo reacionário-fascista, mas que não estão em condições de opor a ele um claro e decidido

[41] Id., ibid., p. 159 et seqs.

programa democrático; e isso para não dizer que tal movimento, em suas idéias gnosiológicas e sociológicas, está profundamente envolvido por aquelas tendências reacionárias de onde surgiu, sob o aspecto ideológico, enquanto última conseqüência, o fascismo. Essa dilaceração interior torna débil e ideologicamente inerme, diante da demagogia fascista, essa parte da intelectualidade que recusa o fascismo. As concepções de Mannheim, expressas nesse livro, são a ideologia da capitulação inerme diante de uma onda reacionária do segundo pós-guerra, tal como o havia sido a sua sociologia do conhecimento no período situado entre as duas guerras.

III. SOCIOLOGIA DA LITERATURA

5. REFLEXÕES SOBRE A SOCIOLOGIA DA LITERATURA *

Conseqüentemente, a questão central deste livro é: existe um drama moderno? Qual o seu estilo? Mas, como toda questão estilística, também esta é, antes de mais, uma questão sociológica. O tratamento exaustivo do tema não é objeto deste livro; apenas poderei fazer observações de ordem geral.

As diferenças distintivas são mais profundas entre determinadas épocas históricas do que entre diversas individualidades de uma mesma época. As grandes divergências que podem aparecer aleatoriamente, por exemplo, no julgamento de quadros ou esculturas, produzem-se mais raramente na determinação de uma época.

E, apesar disto, mal existe uma Sociologia da literatura. A razão deste fato reside prioritariamente — no meu entender — na própria Sociologia (deixando de mão que um grande número de autores evitam

* Este texto é um fragmento — com título de responsabilidade do tradutor — do Prefácio à obra *História do desenvolvimento do drama moderno*, cuja redação Lukács concluiu no inverno de 1908/1909. À época da elaboração deste livro, sua primeira obra de grande fôlego, Lukács estava impregnado das influências neokantianas que se traduziam, inclusive, pela concepção da Sociologia como "ciência do espírito".

Fontes: LUKÁCS, G. *Schriften zur Literatursoziologie*. Neuwied, H. Luchterhand Verlag, 1961; *Sociología de la literatura*. Barcelona, Ed. Península, 1968; *Scritti di sociologia della letteratura*. Roma, Arnoldo Mondadori, 1976. Trad. por José Paulo Netto.

qualquer síntese verdadeira), na sua pretensão em demonstrar que as condições econômicas de uma época são a causa última e mais profunda das suas condições sociais e, por conseqüência, em determinar a causa imediata do fenômeno artístico. Esta vinculação tão direta e demasiado simples torna-se tão visível e notoriamente inadequada que mesmo os resultados mais próximos da verdade, pelo seu conteúdo, são incapazes de produzir um efeito convincente. O defeito maior da crítica sociológica da arte consiste na sua busca e análise dos conteúdos das criações artísticas com o objetivo de estabelecer uma relação direta entre eles e determinadas condições econômicas. O verdadeiramente social da literatura é a forma. Somente a forma permite que a vivência dos artistas com os outros, com o público, transforme-se em comunicação, e é graças a esta comunicação, graças à possibilidade de fruição e à fruição que se efetiva, que a arte chega a ser — primariamente — social. É indiscutível que, na realidade, surjam muitas dificuldades, porque a forma jamais se converte em vivência consciente no sujeito receptor e mesmo no seu criador. O sujeito receptor acredita firmemente que os conteúdos atuaram sobre ele, sem perceber que somente com o auxílio da forma teve condições de constatar o que considera conteúdo: o movimento, o ritmo, as ênfases e as supressões, a graduação de luz e sombra, etc. Não percebe que todos esses elementos são forma, são uma parte da forma, que todos são caminhos que conduzem à forma como centro invisível. O sujeito receptor não se dá conta de que (em arte) não existe o informe e de que aquilo que sente como efeito de conteúdo só o é em mínima escala. O sujeito receptor não considera que o mais forte efeito de conteúdo deve este vigor à forma e exclusivamente através dela toda possibilidade de efeito da matéria converte-se em efeito real. Também o espírito criador é pouco consciente da forma. Tem vivências e problemas técnicos; luta por uma expressão imediata e seus problemas referem-se à forma e a outras dificuldades para além dela. E, freqüentemente, em toda esta luta, ele não tem consciência de que as soluções técnicas unicamente são caminhos que conduzem à forma. O próprio criador pode não saber que tende para ela. E, mais freqüentemente, os artistas não sabem que o que denominam "vivência", vida (isto é: vida como tema de criação), nunca está livre da forma. A visão formal de um artista, considerada em si mesma, não é nenhuma aparência anímica isolada que só começa a operar a partir da sua formulação; antes, é um fator da sua vida anímica que opera perpetuamente com maior ou menor força, influindo constantemente na sua perspectiva frente às coisas e à vida. Até certo ponto, toda vivência já está vivida *sub specie formae*,

e a matéria da recordação (a observação e a psicologia construída que será a matéria imediata da criação) está ainda referida com maior vigor às possibilidades formais da configuração. A verdadeira forma do artista autêntico existe *a priori*, é uma forma constante frente aos objetos, algo sem o que ele não estaria em condições de apreender os objetos.

A partir deste ponto de vista, encontramo-nos diante de outra relação entre a forma e a sociedade. Esta é, em resumo, a relação entre matéria e forma. Conseqüentemente, coloca-se a questão de saber se toda a vida externa e interna de uma época, até o ponto em que pode ser tomada claramente pelo autor, é passível (e em que medida) de ser apreendida para viabilizar efeitos que exigem e permitem as formas, surgidas — sob vários aspectos — independentemente do autor. E aqui me refiro a toda a vida, obviamente em todas as suas possibilidades de expressão externas e internas; refiro-me à existência de determinados acontecimentos externos e à força sensível com que a arte é capaz de refletir os acontecimentos internos: quais as pessoas que existem, quais os seus sentimentos, pensamentos, valores, palavras, gestos, etc. Em suma: que temas a vida oferece à obra literária e quais exclui da literatura como temas cujo conhecimento, por sua raridade, não se poderia exigir de nenhum público e, certamente, de nenhum escritor. Porque, neste passo, estamos tratando de um efeito recíproco.

Dizíamos que a forma é uma realidade anímica que participa ativamente na vida da alma e, como tal, não somente desempenha um papel como fator que atua sobre a vida e transforma as vivências, mas, ainda, também como fator estruturado pela vida. As formas da literatura correspondem aos modos típicos pelos quais se manifesta a nossa relação com o destino; mas o quadro geral do que qualificamos como destino, a intensidade como o sentimos e a modalidade como o valorizamos — tudo isto é determinado pela vida. Em certas épocas históricas só são possíveis certas concepções da vida e a Sociologia da literatura, embora não possa dedicar-se à pesquisa da causalidade destas concepções, constata o fato de que determinadas visões do mundo dão origem a umas formas determinadas, possibilitam-nas — e, do mesmo modo, excluem outras *a priori*.

Neste nível, operariam as conexões internas. O fator determinante externo da literatura é o seu efeito, tanto mais geral, amplo e profundo quanto mais social é a causa. Mas a historicização dos efeitos e o estudo das causas só nos interessa em segundo plano. Observamos a literatura e analisamos o desenvolvimento dos seus rumos históricos, os

fatores que atuaram sobre ela e como atuaram. A história do efeito é um problema psicológico-cultural e histórico; é a questão do que agrada a uma época, de como e por que agrada (e, neste ponto, a literatura, em maior grau ainda quando se trata apenas de uma de suas partes, é somente um gênero, somente um entre tantos índices). Mas sempre será pouca a importância que concedamos ao significado formal interno do efeito e das suas possibilidades — este é o terceiro critério para avaliar o significado social da literatura. Aqui, nosso interesse primordial é o fato de que a vontade do efeito já está compreendida na forma e que seus limites já estão dados pelas possibilidades sociais do efeito. O mais importante, nesta questão, é a finalidade, a meta cuja consecução condiciona, em certo sentido, a obra de arte e, lateralmente, o efeito em formação (efeito que não se produz ou não aparece), ou melhor: o reflexo do efeito sobre a obra de arte ou, em seu lugar, sobre o desenvolvimento da literatura. Como podemos ver, a ação das circunstâncias econômicas é apenas indireta e só pode ser determinada como tal. Tratando da questão de modo geral, podemos prescindir do fato de que as condições econômicas determinam a estratificação social e a extensão do público da obra de arte; e podemos mesmo deixar de lado este problema em casos mais particulares, porque o objeto da nossa discussão será a evolução de um gênero literário. De qualquer maneira, o condicionamento econômico do público estará implícito nos tipos que examinaremos. E, posto que isto é relevante para a questão referente à extensão das camadas sociais influenciáveis pela literatura e pelo drama, seu limite mais importante é fixado pela qualidade destas camadas, por seus sentimentos, valores, conteúdos mentais — numa palavra, por sua ideologia. Desta forma, as condições econômicas propriamente ditas desempenham apenas uma função subordinada como fato básico; as causas de ação direta têm uma natureza completamente distinta.

Poderemos reduzir as relações aqui envolvidas a um esquema muito rudimentar se tentamos esboçá-las da seguinte maneira: condições econômicas e culturais — concepção da vida — forma (para o artista como *a priori* da criação) — a vida como configuração — público — (de novo como série causal: concepção da vida — condições econômicas e culturais) — efeito — a reação a diferentes efeitos da obra de arte — etc. *ad infinitum.*

6. NOTA SOBRE O ROMANCE *

O romance é o gênero literário mais típico da sociedade burguesa. Há, sem dúvida, obras da Antiguidade, da Idade Média e do mundo oriental que apresentam algumas semelhanças com o romance, mas os seus traços característicos só aparecem depois que ele se torna a forma de expressão da sociedade burguesa. É no romance, ademais, que as contradições específicas da sociedade burguesa têm sido figuradas do modo mais adequado e mais típico. As contradições da sociedade capitalista fornecem, assim, a chave para a compreensão do romance enquanto gênero.

Grande gênero épico, figuração narrativa da totalidade social, o romance situa-se no pólo oposto ao da epopéia antiga — opõe-se radicalmente a ela. Primeira grande forma de figuração épica de toda a sociedade, expressão na qual ainda é visível o efeito produzido pela unidade primitiva da comunidade gentílica enquanto conteúdo social vivo e gerador de formas, a epopéia homérica localiza-se num dos pólos de desenvolvimento da grande poesia épica; o outro é constituído pela

---

* Este texto, escrito em 1934 — e inédito no Ocidente por quase quarenta anos —, constitui a introdução a um debate sobre o romance, organizado pela redação da revista *Literatourny Kritik*. Na sua concisão, apresenta já algumas idéias fundamentais da teoria marxista do romance que Lukács implementará na crítica literária que desenvolveu nas décadas seguintes. Fonte: LUKÁCS, G. *Écrits de Moscou*. Paris, Éditions Sociales, 1974.

forma típica da última sociedade de classes, o capitalismo. Esta confrontação possibilita a descoberta, segura e clara, das leis da forma romanesca porque, graças a ela, os problemas sociais decisivos, que determinaram a forma da epopéia e do romance, surgem mais nitidamente do que nas diversas formas intermediárias e produções bastardas, nos "romances" antigos e nas "epopéias" modernas.

Como se trata, aqui, de colocar em jogo a *questão fundamental* da teoria do romance, ou melhor, de encetar o *primeiro passo* na direção deste questionamento, seremos obrigados a tratar somente daquela confrontação e suas implicações.

A filosofia clássica alemã, que, entre todas as teorias burguesas, foi a que mais correta e profundamente analisou a questão do romance, parte precisamente daquela confrontação. Hegel considera a oposição entre a epopéia e o romance como a oposição entre dois períodos da história universal, observando com argúcia as suas modalidades (embora não seja capaz, em função do seu idealismo, de compreender as causas sócio-materiais deste contraste). Esta oposição, em Hegel, é a oposição entre a poesia e a prosa; no entanto ela não é posta como oposição exterior, formalista. Para Hegel, o período da poesia (da epopéia) é o da atividade independente, da autonomia do homem; é o período dos "heróis", sendo de notar que Hegel não compreende o heroísmo como coragem ou virtudes guerreiras, mas como a unidade primitiva da sociedade, como ausência de contradições entre o indivíduo e a sociedade, condições estas que permitem a composição, a pintura de caracteres, etc., próprias de Homero. Os poemas homéricos representam o combate *da* sociedade, fazendo-o com um máximo de vida (sob este aspecto, eles jamais foram igualados) justamente em razão desta unidade entre indivíduo e sociedade. A poesia dos poemas homéricos repousa essencialmente sobre a ausência relativa de divisão social do trabalho; os heróis homéricos vivem e agem num mundo no qual os objetos possuem a poesia da novidade e do inédito. Trata-se, na expressão de Marx, do período da "infância" da humanidade e, em Homero, da poesia da infância "normal".

De modo igualmente concreto, e não-formalista, Hegel concebe a prosa como característica da evolução burguesa moderna: de um lado, o indivíduo confrontado com potências abstratas, na luta contra as quais não se produzem colisões a que se possa dar figuração sensível; de outro, a realidade do homem é tão trivial e medíocre que qualquer realce verdadeiramente poético da vida aparece como um corpo estranho. Hegel compreendeu que a divisão capitalista do trabalho era o fundamento da prosa da vida moderna. Mas esta compreensão não é totalmente correta — ela também sofre distorções. Hegel não percebe que, por trás destas contradições, onde apreende a essência da vida moderna e a base da forma que melhor a exprime (ou seja, o romance, a "epopéia burguesa"), dissimula-se a oposição entre a produção social e a apropriação privada. Ele se detém na descrição da forma fenomênica desta contradição, na oposição aparente entre indivíduo e sociedade. Conseqüentemente, o conteúdo do romance, à diferença do da epopéia, é determinado como combate *na* sociedade.

O conhecimento correto das bases sociais destas duas formas só é viável a partir do conhecimento de sua essência e particularidade. Ambas têm em comum a figuração narrativa de uma *ação*, porque somente a figuração de uma ação pode exprimir sensivelmente a essência oculta do homem. O que os homens são realmente, em virtude de sua essência, só pode ser figurado em e por uma ação. Para saber em que medida as circunstâncias sociais são favoráveis ou desfavoráveis ao grande gênero épico é preciso determinar se a matéria que uma sociedade fornece a seu poeta permite a figuração de uma ação real. A história do romance é a história de uma luta heróica, que freqüentemente trilha caminhos tortuosos, mas luta vitoriosa contra as condições desfavoráveis que a vida burguesa moderna impõe à figuração poética.

A unidade da vida privada e da vida pública na sociedade antiga, em seu primeiro estádio, é o fundamento da *paixão sublime* que anima a poesia antiga — relação imediata que une uma paixão individual, plasmada realisticamente, e os problemas decisivos da comunidade. Esta relação inexiste na sociedade capitalista. Os grandes romancistas têm que investigar profundamente os fundamentos sociais da ação individual, têm que analisá-los através de múltiplas mediações para fazê-los aparecer como qualidades e como paixões vividas por pessoas particulares; eles têm que percorrer vias extremamente complicadas para resgatar, sobre o plano sensível, entre o que aparece como "partículas isoladas", as verdadeiras conexões sócio-econômicas — tudo isto para alcançar o novo sublime romanesco, o sublime que nasce do "materialismo da sociedade burguesa" (Marx).

O problema formal central do romance, a invenção de uma ação épica, exige um conhecimento adequado da sociedade burguesa — mas enquanto se permanece nos quadros burgueses, este conhecimento é inacessível. A ambivalência da sociedade capitalista, última sociedade de classes, a unidade indissociável do progresso da sociedade (tanto na destruição das velhas estruturas patriarcais, feudais, etc., como no desen-

volvimento revolucionário das forças produtivas materiais) e da mais profunda degradação humana originada por este modo de produção, pela divisão social do trabalho que constitui a sua base (trabalho manual e intelectual, cidade e campo, etc.), só pode ser compreendida completa e corretamente pela visão de mundo do proletariado — o materialismo dialético. Todo pensador, e, igualmente, todo escritor burguês, diante dessa ambivalência indissociável, comportam-se como frente a um dilema. Eles isolam os fatores deste processo contraditoriamente unitário, opõem-nos de maneira mais ou menos fixa e tomam partido por um deles, artificialmente isolado. Eles fazem do progresso uma mitologia ou combatem ou lamentam com estreiteza romântica a degradação do homem.

Esta dificuldade é acrescida porque os grandes escritores do período ascendente da burguesia intentavam, quase todos, uma síntese entre as tendências contraditórias, buscavam um "estado intermediário" entre os extremos. É na questão do "herói positivo" que esta tendência da ideologia burguesa se exprime claramente, ao menos nas lutas que têm por centro o romance. Os grandes romancistas esforçam-se por inventar uma ação que seja típica da situação social do seu tempo e, para suporte desta ação, escolhem um homem que possa revestir-se dos traços típicos da classe e, ao mesmo tempo na sua aparência e em seu destino, que possa aparecer como positivo e digno de ser sustentado. A questão, se é simples para aqueles que ulteriormente se contentarão com a apologia vulgar e oferecem soluções convenientes, é difícil, insolúvel para os grandes romancistas da burguesia ascendente. O respaldo justificado, por vezes revolucionário, que eles oferecem aos aspectos positivos da sociedade capitalista permite-lhes criar o "herói positivo". Mas, simultaneamente, a análise honesta, distanciada de qualquer apologia, que fazem das contradições e dos horrores da evolução capitalista, da degradação humana que ela provoca, dissolve o caráter positivo do herói (cf. Gogol e o seu herói Tchitchikov). O que eles pretendem é uma síntese, um "estado intermediário", uma ultrapassagem das contradições que descobrem no interior do sistema capitalista. *Esta* solução está destinada ao fracasso. Mas como eles levam até o fim, com uma intrépida audácia, a figuração das contradições que apreendem, o resultado final é a forma romanesca — esta forma contraditória, paradoxal e, na ótica clássica, inacabada, mas cuja grandeza artística prende-se exatamente ao fato de ela refletir e figurar artisticamente o caráter contraditório da última sociedade de classes, realizando-o conforme este caráter contraditório ("No mestre — diz Marx —, o que é novo e importante desenvolve-se no meio do *fumier* das contradições"). Este caráter necessário do desenvolvimento romanesco esclarece também porque a evolução burguesa não pôde produzir nenhuma teoria correta sobre o romance. A estética dos primeiros séculos burgueses, devido à sua orientação clássica, foi obrigada a permanecer indiferente às particularidades específicas do romance. Os grandes romancistas (Fielding, Walter Scott, Goethe, Balzac) e a estética clássica alemã, sobretudo Hegel, é que já descobrem as determinações estéticas e históricas mais essenciais do romance. Mas esta descoberta encontra a sua limitação precisamente onde, na prática, os grandes representantes do romance encontram o seu limite. Hegel compreendeu, e isto é verdade, que o romance é compelido a concluir-se com a adaptação do herói à sociedade burguesa. Ele evidencia o aspecto lamentável desta adaptação com um cinismo digno de Ricardo, mas não tem condições de exprimir, no plano das idéias, a dialética da intenção abortada dos grandes romancistas — sua grandeza involuntária, seu êxito no fracasso.

Segundo Fielding e Balzac, o romancista deve ser "o historiador da vida privada". Porém, justamente em razão desta tendência à máxima sinceridade na reprodução das determinações decisivas da sociedade burguesa com o pleno domínio dos seus meios artísticos, e também na representação dos caracteres e situações como na figuração das paixões e na construção das ações, é que os grandes romancistas superam a trivial mediocridade da vida burguesa cotidiana. Nos grandes romancistas, nem na ação nem na representação, o típico não significa a média; ao contrário, o típico se alcança pelo desvelamento enérgico das contradições que aparecem nos caracteres excessivos e nas situações extremas. O sublime do "materialismo da sociedade burguesa" só pode ser expresso adequadamente quando levado às soluções radicais. Audaciosamente, os grandes romancistas opõem a verdade das contradições da sociedade, tomadas em seu grau extremo, à simples semelhança de acontecimentos e caracteres da vida burguesa em sua mediocridade cotidiana. Seu realismo repousa sobre esta intrepidez no desnudamento das contradições, na verdade social dos seus conteúdos, para a figuração dos quais o realismo de detalhes fornece meios artísticos. Quando a evolução geral da burguesia põe termo a esta "pesquisa desinteressada" e a "esta análise sem preconceitos" e a substitui pela "má consciência e pelas intenções pérfidas da apologética" (Marx), também chega a seu termo o grande realismo romanesco. Os esforços mais honestos de escritores importantes, a sofisticação crescente na observação e a reconstituição do detalhe realista não podem compensar os efeitos daquela evolução.

A história do romance, cada vez com maior força, indica o quanto a vida burguesa é desfavorável para a arte e a literatura.

Aqui chegamos ao segundo problema fundamental, ao problema da *periodização*. Um marxista só pode analisar um gênero literário de forma *sistemática* e *histórica*. Nosso esboço das determinações essenciais do romance, como se viu, assentava sobre o conhecimento da história da sociedade; definimos o romance como gênero sobre a base da concepção marxista da história. Conseqüentemente, a periodização que opera no interior mesmo da evolução própria do romance só pode ser precisada sobre a base do conhecimento do desenvolvimento das classes, da luta de classes, em suas grandes etapas. Mas, ainda aqui, é necessário tratar a questão sistemática e historicamente, e não segundo um empirismo vulgar, já que é impossível apropriar-se deste domínio dos fatos sem o reconhecimento de um *desenvolvimento desigual*. Se, por exemplo, vemos na Revolução de 1848 uma viragem decisiva na história do romance, é preciso sublinhar que isto se aplica ao desenvolvimento dos países da Europa Ocidental afetados por 1848 e que a Rússia só assistiu — *mutatis mutandis* — a viragem semelhante em 1905. Decorrentemente, o romance russo anterior a 1905 corresponderá, sob muitos aspectos, ao romance europeu entre 1789 e 1848 (e não à evolução européia-ocidental pós-1848). Mesmo com esta constatação, é necessário levar em conta a lei do desenvolvimento desigual: a evolução européia influencia e modifica o desenvolvimento russo e em alguns romancistas esta influência é até predominante.

Não podemos, agora, fazer mais que indicações. Em conseqüência da limitação dos nossos objetivos, seremos particularmente obrigados a sacrificar muito da sistematização dos traços comuns a cada período e das diferenças que necessariamente aparecem no desenvolvimento e que não suprimem a periodização (como querem os "historicistas"), antes a enriquecem e a transformam dialeticamente. Feitas estas reservas, listaremos os períodos fundamentais, muito sumariamente e quase em estilo telegráfico.

1. O romance *in statu nascendi*

Período de emergência da sociedade burguesa. A luta dos grandes romancistas deste período (Rabelais, Cervantes) dirige-se primariamente contra a servilização medieval do homem. Os ideais da sociedade burguesa ainda nascente (por exemplo, a liberdade individual) trazem consigo o sublime que envolve uma ilusão historicamente justificada. Mas as contradições desta sociedade, a "prosa" da vida, etc., já começam a surgir. Os grandes escritores, Cervantes em particular, lutam duplamente: contra a antiga e a nova degradação do homem. A particularidade estilística fundamental deste período é um realismo fantástico. Realismo de detalhes, penetração de elementos plebeus nos motivos de forma e de conteúdo retomados da Idade Média. Contudo, numa forma de grandiosa audácia, a ação e os caracteres ultrapassam o realismo habitual e, mesmo conservando sua verdade social interior, atingem o fantástico. Este realismo fantástico faz sentir seus efeitos estilísticos ainda no período seguinte (Swift, Voltaire).

2. "A conquista da realidade cotidiana"

Período da acumulação primitiva. Os desenvolvimentos decisivos produzem-se na Inglaterra (Defoe, Fielding, Smollett). O vasto horizonte fantástico atrofia-se, a ação e os caracteres tornam-se realistas num sentido mais estreito. A burguesia, agora classe dominante, conquista o direito de ver seus próprios destinos de classe, enquanto tais, tornarem-se objetos de figuração do grande gênero épico. Daí porque, neste período, o princípio ativo da burguesia, o fator de progresso, é sublinhado mais fortemente do que em qualquer outro momento; igualmente, é aí que aparecem as tentativas mais enérgicas para criar um herói burguês "positivo". Mesmo nos maiores êxitos, a contrapartida destas tentativas é uma certa estreiteza de visão dos heróis "positivos", embora ainda reinem uma tal liberdade na representação e uma tal audácia na autocrítica que os heróis "positivos" deste período não podem ser assumidos pelo século XIX (cf. Thackeray sobre o *Tom Jones*, de Fielding). O respaldo oferecido ao progressismo deste desenvolvimento burguês não impede que os grandes escritores da época denunciem com a máxima verdade o horror da transformação social ao tempo da acumulação primitiva. Esta contradição, fecunda para o romance, é aqui a contradição não resolvida entre o horror do objeto apresentado e o otimismo intacto da classe ascendente (Defoe). A luta da burguesia pela predominância das suas próprias formas de vida no interior da literatura produz, ao mesmo tempo, frente a uma tradição feudal esclerosada, o romance que combate pela justificação dos sentimentos, o romance do subjetivismo (Richardson, Rousseau, *Werther*). Este subjetivismo, que

representa uma tendência progressista, podendo mesmo tornar-se corrente revolucionária, acarreta, simultaneamente, uma relativização e uma dissolução subjetivistas da forma romanesca (Sterne).

3. "A poesia do reino animal espiritual"

Período em que florescem plenamente as contradições da sociedade burguesa, ocorrendo, ainda, a emergência do proletariado como força autônoma. A Revolução Francesa pôs fim às "ilusões heróicas" (Marx) dos ideólogos burgueses. Surgimento do Romantismo, importante corrente internacional. De uma parte, o Romantismo combate o capitalismo em nome de formas sociais ultrapassadas; doutra, ele se coloca, muitas vezes de forma inconsciente, no interior do capitalismo: trata-se de um combate idealista, animado por uma ideologia subjetivista, contra o capitalismo como algo concluso, como "destino". Neste combate, o Romantismo reduz as contradições capitalistas que pretendia aprofundar, produzindo um falso dilema entre um subjetivismo vazio e um objetivismo inflado. O Romantismo realça, unilateralmente e por vezes inflexionando-se reacionariamente, o fator de degradação humana no capitalismo. Os escritores importantes deste período alcançam o grande estilo realista superando as tendências românticas, lutando para compreender a totalidade da sua época no bojo das suas contradições. Mas a sua relação com o Romantismo é sempre ambígua: de um lado, eles superam verdadeiramente as tendências românticas e integram elementos românticos na sua representação como momentos ultrapassados (E. T. A. Hoffmann e sua influência sobre Balzac: forma nova de um realismo fantástico); doutro, seu combate contra a prosa da vida contém necessariamente elementos românticos não-superados. Esta superação real e esta superação aparente do Romantismo misturam-se muito contraditoriamente nos mesmos escritores (a torre misteriosa n'*Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, o romance de Goethe, é índice simultâneo da prosa que resistiu à dissolução e do exagero românticos). Entre os grandes escritores (o problema da educação em Goethe), a luta pelo herói "positivo" agudiza-se a nível subjetivo, mas a descoberta sempre mais lúcida das contradições do capitalismo, a figuração sempre mais audaciosa destas contradições sob as formas mais extremas — tudo isto dissolve, absolutamente contra a vontade dos autores, a "positividade" que eles pretendiam. A grandeza de Balzac e sua situação central na evolução do romance residem no fato de ele haver criado, concretamente, o contrário absoluto do que visava em suas intenções conscientes.

4. O Naturalismo e a dissolução da forma romanesca

Período de declínio ideológico da burguesia, de crescente apologética em todos os domínios. A emergência do proletariado como força revolucionária autônoma (jornadas de junho de 1848) e a agudização contínua das oposições de classe não reforçam somente as tendências apologéticas gerais, mas também dificultam a luta de escritores honestos e de nível contra a tendência apologética generalizada. Quanto mais a luta de classes entre a burguesia e o proletariado torna-se abertamente o centro de todos os acontecimentos sociais, tanto mais ela desaparece da literatura romanesca burguesa; quanto mais os escritores, consciente ou inconscientemente, evitam a questão fundamental da sua época, mais a sua forma de representação é compelida a transformar-se em algo marginal. São perceptíveis, também, os efeitos desse quadro nas instâncias em que a luta de classes entre burguesia e proletariado não é o tema central. Durante este período, progressivamente, a herança ideológica do Romantismo sobrepõe-se à herança da grande tradição realista. O estilo do romance burguês é cada vez mais dominado pelo falso dilema do subjetivismo esvaziado de qualquer conteúdo e da objetividade artificialmente inflada. Os escritores realistas têm cada vez mais dificuldades para representar a sociedade como um processo evolutivo e não como um mundo fixo e concluso. Conseqüência necessária desta evolução, o Naturalismo e as correntes que o sucedem se afastam progressivamente do modo de figuração de tipos individualizados ao extremo e o substituem pela representação do homem médio. A representação de homens médios em situações médias e acabadas conduz à perda do conteúdo épico da ação: à narração substituem-se a descrição e a análise (a crítica de Zola a Balzac e a Stendhal já indica esta tendência, formulada com consciência). Como estas tendências opostas não alteram em nada o dilema fundamental do subjetivismo e do objetivismo, como elas partem ainda mais decididamente de um mundo acabado e do contraste fixo que ele patenteia frente à subjetividade individual, elas só podem reproduzir estas contradições a nível mais elevado (*Niels Lyhne*, de Jacobsen). Infelizmente, não é possível analisar aqui, de maneira exaustiva, o desenvolvimento destas tendências, suas lutas e sua superação no romance moderno de degradação final da forma romanesca no período imperialista.

A descrição dos últimos desenvolvimentos do romance burguês seria, no entanto, incompleta se se negligenciassem as tendências antagônicas

que combatem esta decadência com vigor. Também este processo de declínio opera-se de forma desigual e contraditória, defrontando-se com a forte resistência dos melhores representantes da literatura burguesa. A revolta humanista dos melhores escritores contra a desfiguração da literatura, provocada pelo desenvolvimento do capitalismo, inicia-se já antes do período imperialista (Anatole France). A crescente penetração da barbárie na cultura (guerra de 1914, pós-guerra, fascismo), de um lado, conduziu à falência mais de um escritor dotado, mas, de outro, deflagrou entre os melhores uma contra-ofensiva cada vez mais enérgica (Romain Rolland, Thomas e Heinrich Mann, etc.). Esta evolução, que levou à literatura da frente popular antifascista, traz ao romance uma nova contribuição do realismo autêntico, tentativas vigorosas e freqüentemente bem sucedidas para superar, na figuração literária, as influências da decadência (Naturalismo e tendências abertamente anti-realistas). Exclusivamente através desta luta violenta entre o humanismo e a barbárie, entre o realismo e a fuga à realidade, o escapismo, a apologética, etc., torna-se possível determinar, em seus traços essenciais, a característica do romance burguês contemporâneo.

5. As perspectivas do realismo socialista

Nosso ponto de partida será o ser social do proletariado. Em função do seu ser social, o proletariado posiciona-se de modo radicalmente diverso que a burguesia frente às contradições da sociedade capitalista que, antes da sua dissolução, também lhe determinam a existência. A partir da consciência de que o proletariado significa a dissolução revolucionária da sociedade burguesa, a partir das formas da luta de classes proletária, a partir da unidade necessária dos proletários em organizações de classe (sindicato, partido), a partir dos problemas da própria luta de classes — a partir daí surge necessariamente a possibilidade de figurar o operário consciente enquanto herói "positivo". Como, nos personagens positivos, os elementos criticáveis não são contradições do próprio proletariado em sua essência, mas apenas elementos superáveis da ideologia herdada da classe inimiga, a mais severa autocrítica não eliminará aqui o caráter positivo do herói. Ao mesmo tempo, a comunidade de interesses do proletariado na luta de classes, o espírito comunitário e a solidariedade nesta luta oferecem à representação uma amplitude épica e uma grandeza que a representação burguesa da vida burguesa não pode alcançar (*A Mãe*, de Gorki).

Com a tomada do poder pelo proletariado, com a construção do socialismo, estas tendências adquirem uma qualidade nova. Edificando o socialismo, aniquilando seu inimigo de classe, a classe operária abole as causas objetivas da degradação humana — ela não cria apenas a possibilidade de um homem novo: cria este homem novo. O progresso não está mais em contradição com o livre florescimento de todas as qualidades humanas; ao contrário, ele supõe que as capacidades das massas, até então reprimidas e paralisadas, sejam inteiramente liberadas. Tudo isto produz efeitos, no sentido de uma profunda modificação da forma romanesca herdada da burguesia, forma que é radicalmente transformada e, tendencialmente, orienta-se para o estilo épico. Este novo desenvolvimento de elementos da epopéia no romance não é nem a renovação estilizante de componentes formais da velha epopéia nem do seu conteúdo (por exemplo, a sua mitologia, etc.): trata-se de um resultado orgânico e necessário do desenvolvimento do ser social, da sociedade sem classes em vias de constituir-se. Um tal resultado torna possíveis, igual e retrospectivamente, grandes representações épicas de conjunto, porque o conhecimento dos objetivos lança nova luz sobre os caminhos percorridos (pense-se, por exemplo, no *Don Silencioso*, de Cholokhov).

Justamente por isto é preciso notar que se trata de uma *tendência* à epopéia — uma tendência e não uma realidade acabada. Porque, sabe-se, a classe operária ainda está às vésperas de cumprir totalmente com a tarefa grandiosa que "consiste em superar os vestígios do capitalismo na economia e na consciência da humanidade" (Stalin). É este combate que amadurece os elementos épicos: ele desperta, nas massas mais amplas, energias até então deformadas ou adormecidas, forjando nelas homens de valor, conduzindo-os à ação que revela todas as qualidades que eles mesmos ignoravam e fazendo deles dirigentes destas massas, tocadas por um *élan* impetuoso. As particularidades individuais destes homens consistem, então, no atualizar, de modo claro e determinado, os elementos de universalidade da vida social — daí que, progressivamente, eles tomem as características do herói épico. Todavia, esta tendência à épica, apesar dos seus progressos contínuos, não rompe os vínculos com o romance clássico, porque a edificação do novo e a destruição subjetiva e objetiva do velho estado de coisas constituem uma unidade dialética. É por isto que, ao lutar por esta destruição, ao combater pela construção socialista, os homens superam, em si mesmos, os vestígios ideológicos ainda existentes do capitalismo. E os melhores

romancistas do realismo socialista têm razão ao colocar, em primeiro plano, a luta da classe operária contra os restos materiais e ideológicos do capitalismo: é por esta temática, apesar de todas as diferenças formais e conteudísticas e malgrado a sua tendência à épica, que o romance do realismo socialista liga-se estreitamente às tradições do grande realismo romanesco burguês. E é por isto, justamente, que a apropriação crítica e o trabalho de transformação desta herança desempenham um enorme papel no tratamento dos problemas formais que atualmente, no momento do seu desenvolvimento, colocam-se ao romance do realismo socialista.

7. A ARTE COMO AUTOCONSCIÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA HUMANIDADE *

Deste modo, encontra expressão o humanismo da representação artística. O particular como categoria estética abraça o mundo global, interno e externo, e precisamente como mundo do homem, da humanidade; as formas fenomênicas sensíveis do mundo externo, por isso, são sempre — sem prejuízo para sua sensibilidade intensificada, para a sua imediata vida própria — signos da vida dos homens, de suas relações recíprocas, dos objetos que mediatizam estas relações, da natureza em seu intercâmbio material com a sociedade humana. O universal, por seu turno, é tanto a encarnação de uma das forças que determinam a vida dos homens, como ainda — caso em que ele se manifesta subjetivamente como conteúdo de uma consciência no mundo figurado — um

* Este texto é a derradeira seção do último capítulo do livro *Introdução a uma estética marxista*, que Lukács concluiu em 1956. Nesta obra, que originalmente deveria constituir um capítulo da sua *Estética*, o pensador húngaro tematiza explicitamente a *particularidade*, concebida como categoria estética central. O excerto aqui transcrito procura sintetizar — na seqüência da reflexão desenvolvida por Lukács nos capítulos precedentes da *Introdução...* — o quadro teórico-sistemático que permite compreender a eficácia social e humanista da arte, na perspectiva de sua perdurabilidade histórica.
Fonte: Este fragmento foi extraído da segunda edição brasileira de *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970.
Releva notar que o trabalho de tradução apoiou-se na versão italiana (*Prolegomini a un'estetica marxista*. Roma, Ed. Riuniti, 1957), cotejada com o original alemão (*Über die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik*. Neuwied-Berlim, Luchterhand Verlag, 1967). Trad. por Carlos Nelson Coutinho.

veículo da vida dos homens, da formação da sua personalidade e do seu destino. Com esta representação simbólica do singular e do universal, a obra de arte revela — em virtude da sua essência objetiva, independentemente das intenções subjetivas que determinam o seu nascimento — uma qualidade interna, em si significativa da vida humana, terrena. Ela conserva esta peculiaridade mesmo quando, por causas histórico-sociais, os motivos conscientes do seu nascimento têm caráter transcendental (mágico, religioso). Ela encarna e figura esses motivos — a forma é determinada pelo conteúdo —, mas de tal maneira, artisticamente, que a transcendência é transformada involuntariamente numa imanência da realidade terrena. Por isso, podemos reviver esta transcendência nas obras do passado, mas a revivemos como destino humano, sob a forma de emoções e paixões humanas. Esta tendência espontânea que a arte autêntica manifesta para a imanência terrena é uma das razões pelas quais, tão freqüentemente, os idealistas extremados e os representantes ideológicos das religiões desconfiam da arte.

Este problema da humanidade da arte é indissoluvelmente ligado ao da sua objetividade e subjetividade. Também a este respeito não foi possível se chegar a uma clarificação teórica porque o pensamento estético oscilava entre os dois pólos, igualmente falsos, da universalidade e da singularidade; por isso, de um lado, acentuando-se demais a singularidade, caía-se em um falso subjetivismo, manifestando-se no mais das vezes como agnosticismo estético; e, do outro, acentuando-se muito a universalidade, caía-se no dogmatismo. Também a decadência burguesa apresenta, em sua base, esta distorcida polarização do falso subjetivismo e do falso objetivismo. Mas entre o passado e os nossos tempos existe uma grande diferença, pois os maiores e mais avançados pensadores do passado visavam sempre a determinar a específica particularidade estética, como já vimos em alguns exemplos importantes *, mesmo quando falavam equivocadamente de universalidade ou de singularidade, ao passo que as teorias da decadência, como vimos também várias vezes, consideram os dois pólos como definitivamente fixados — pólos falsos porque isolados e carentes de um centro — e fazem deles algo rígido e estanque.

* Os exemplos importantes referidos aqui por Lukács são os estudados nos capítulos anteriores da *Introdução a uma estética marxista:* Kant, Schelling, Hegel e Goethe. No decorrer deste texto, haverá freqüentes referências aos desenvolvimentos lukacsianos elaborados nas partes anteriores da *Introdução...*, o que não obstaculiza a sua compreensão isolada. (N. do Org.)

Apenas assumindo a particularidade como ponto central do reflexo estético da realidade pode-se estar em condições de explicar a específica unidade dialética entre fator subjetivo e fator objetivo como princípio animador contraditório da inteira esfera. Já assinalamos esta relação dialética entre subjetividade e objetividade tanto na própria individualidade da obra de arte, quanto na sua eficácia estética; ora, após termos mencionado o humanismo da arte, podemos melhor concretizar esta problemática. Já que a arte representa sempre e exclusivamente o mundo dos homens, já que em todo ato de reflexo estético (diferentemente do científico) o homem está sempre presente como elemento determinante, já que na arte o mundo extra-humano aparece apenas como elemento de mediação nas relações, ações e sentimentos dos homens, deste caráter objetivamente dialético do reflexo estético, de sua cristalização na individualidade na obra de arte, nasce uma duplicidade dialética do sujeito estético, isto é, nasce no sujeito uma contradição dialética que, por sua vez, revela também o reflexo de condições fundamentais no desenvolvimento da humanidade.

Trata-se aqui da relação entre homem e humanidade. Objetivamente, esta relação sempre existiu, razão pela qual devia sempre reaparecer, de um modo ou de outro, nas formas do reflexo da realidade. Mas, dado que na "pré-história da humanidade", no comunismo primitivo e nas sociedades de classe, este ser objetivo existia mais em-si do que para-nós (tanto para a própria humanidade quanto na consciência do indivíduo), a sua expressão direta devia ser sempre distorcida, involuntariamente equívoca. Enquanto a base da existência humana, ainda que em função do progresso civil, for a diferenciação em tribos, nações, etc., enquanto no interior de cada nação a luta de classes representar a força motriz do desenvolvimento, todo apelo direto à humanidade, tendente a ultrapassar estas mediações objetivas, deverá violentar os verdadeiros conteúdos e as verdadeiras formas da realidade, produzindo resultados falsos, muito freqüentemente reacionários. (Recordem-se as atuais teorias das "sínteses" supra-estatais, supranacionais, que não passam de instrumentos ideológicos do imperialismo norte-americano. Só com o surgimento do socialismo, com a possibilidade concreta de realizar a sociedade sem classes, este problema eleva-se objetivamente a um estágio superior: o comum conteúdo socialista, que se realiza em formas nacionais, já revela a humanidade nos lineamentos do seu concreto ser e devir, a perspectiva concreta de uma humanidade unitária.)

Este problema, enquanto essencialmente histórico, não faz parte das nossas atuais considerações; seria particularmente inoportuno traçar,

ainda que brevemente, neste local, a evolução histórica deste conjunto de problemas. Nosso interesse permanece centrado na teoria do reflexo. Mas deve-se também afirmar que se um dado fatual existe em si, ele deverá refletir-se — de um modo ou de outro — na representação da realidade. No reflexo científico encontramos freqüentemente, como algo óbvio e que não requer demonstração, um apelo àquela comunidade que constitui o substrato real do conceito de humanidade. É suficiente recordar as categorias da lógica: não existe jamais a menor dúvida de que as formas fundamentais do pensamento são propriedade comum da humanidade em seu conjunto. (Naturalmente, não falamos aqui das ciências naturais, já que o objeto do seu reflexo é principalmente uma realidade extra-humana.) Com inteira razão se pressupõe este elemento humano comum; de fato, mesmo sem levar em conta que desde que o homem tornou-se homem não mais sofreu transformações antropológicas decisivas, o desenvolvimento histórico mostra que — não obstante a intensíssima variedade existente mesmo em fatos essencialíssimos — certas fases ou etapas determinadas apresentam traços típicos extremamente afins e podem ser englobadas em determinadas leis gerais. (As transformações econômicas, o seu surgimento e desenvolvimento, etc.) Naturalmente, esta comunidade reside sobretudo na esfera da universalidade; quanto mais nos aproximamos da realidade concreta, tanto mais imperiosas e importantes surgem as diferenças (surgimento do capitalismo na Inglaterra, na França, etc.).

Observando isto, aproximamo-nos da resolução do nosso problema para a estética. De fato, para o nascimento de qualquer obra de arte, é decisiva precisamente a concreticidade da realidade refletida. Uma arte que pretendesse ultrapassar objetivamente as suas bases nacionais, a estrutura classista de sua sociedade, a fase da luta de classe que é nela presente, bem como, subjetivamente, a tomada de posição do autor em face de todas estas questões, destruir-se-ia como arte. Para a ciência, é legítimo estudar as leis gerais comuns de uma formação econômica (e mesmo de todas as formações); para qualquer obra de arte, ao contrário, o objeto imediato da representação só pode ser, sempre, uma determinada etapa concreta. Esta verdade indubitável foi obscurecida, durante muito tempo, pela teoria idealista do "humano universal" como matéria da arte; uma inversão salutar só foi possível com o aparecimento do materialismo histórico (e de seus precursores importantes), que restituiu à arte — no nível da teoria — a realidade de sua efetiva função.

Mas é preciso também chamar a atenção, de passagem, para uma deformação de tipo oposto. O marxismo vulgar identificou imediatamente a gênese social da arte com a sua essência, chegando por vezes a conclusões absurdas, como, por exemplo, à afirmação de que na sociedade sem classes as grandes obras de arte criadas nas sociedades classistas cessariam de ser compreendidas e apreciadas. Este modo estreito e deformado de ver os problemas só pode surgir quando não se leva em conta a teoria do reflexo e quando se concebe a arte como mera expressão de uma determinada posição na luta de classes [1]. De fato, apenas assumindo o reflexo como princípio básico é possível fundamentar teoricamente a universalidade da objetividade artística e, com ela, a universalidade da forma artística. A determinação social da gênese, a necessária tomada de posição de toda representação, podem realmente se efetivar apenas sobre o terreno de uma tal universalidade do mundo reproduzido e dos meios de reprodução. De acordo com este estado de coisas, o próprio Marx colocou a questão de um modo inteiramente diverso daquele dos seus vulgarizadores. Também para ele, naturalmente, a gênese social é um ponto de partida; mas a tarefa real da estética só começa quando tal gênese está esclarecida:

> "Mas a dificuldade não está em entender que a arte e a epopéia gregas são ligadas a certas formas do desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de que elas continuem a provocar em nós um prazer estético e constituam, sob certo aspecto, uma norma e um modelo inatingíveis" [2].

Se a questão é colocada desta maneira, surge naturalmente o problema do substrato comum. (Isto revela que a teoria do "humano universal" é uma falsa resposta a uma pergunta justificada.) Se se considera o processo histórico do ponto de vista do materialismo dialético, a resposta se apresenta sem muitas dificuldades: este substrato comum é a continuidade do desenvolvimento, a relação recíproca real de suas partes, o fato de que o desenvolvimento jamais começa do início, mas elabora sempre os resultados de etapas precedentes, tendo em vista as

---

[1] Responsável, entre outros, por esta limitação da concepção de Marx é também um teórico como Plekhanov, quando considera como elemento de ligação entre a base econômica e a ideologia "a psicologia do homem social" condicionada pela primeira, e considera a ideologia — e portanto também a arte — como reflexo "das propriedades desta psicologia". [PLEKHANOV. *Questões fundamentais do marxismo*. Rio de Janeiro, Editorial Vitória, 1956. p. 119. (N. do T.)]

[2] MARX, K. Grundisse. p. 31. [Não foi possível estabelecer com segurança a que edição de *Grundisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Fundamentos da crítica da Economia Política) refere-se Lukács neste texto. (N. do Org.)]

necessidades atuais, assimilando-os; neste local, naturalmente, não podemos nos deter no exame da complexidade e desigualdade deste desenvolvimento. Mas é suficiente constatar este dado fatual para reconhecer o momento conteudístico que torna possível a representação pela arte do desenvolvimento da humanidade, e que coloca à representação a tarefa de descobrir precisamente na concreticidade do imediato conteúdo nacional e classista a novidade que merece se tornar — e que ainda se tornará — propriedade duradoura da humanidade. Examinando a originalidade e a duração da eficácia das obras de arte, tratamos já desta questão; agora, entretanto, ela nos aparece sob uma luz muito mais concreta.

Mas esta definição não é ainda bastante concreta para as tarefas específicas da arte. A continuidade do desenvolvimento da humanidade tem a seu favor uma sólida base material, à qual nos referimos anteriormente. Contudo, para a arte, ela serve apenas como mediação para a realização de sua tarefa, a de representar o homem, o seu destino, os seus modos de manifestação (tudo isso tomado no sentido mais lato). Esta tarefa assume a sua verdadeira dimensão tão-somente do seguinte modo: o desenvolvimento provoca contínuas modificações no típico, o qual, na maioria dos casos, é naturalmente bastante efêmero. Apenas um número limitado dos novos homens e das novas situações que são típicos do ponto de vista histórico-social será conservado — no bom ou no mau sentido — na memória dos homens, será assimilado pela posteridade como propriedade duradoura. Mas esta seria uma escolha meramente conteudística, cujo valor é ainda limitado porque, do ponto de vista do típico conteudístico, a oposição entre efêmero e perene não pode deixar de ser relativa. De fato, nenhum tipo pertence em tudo e por tudo a esta ou aquela categoria; para decidir sobre isso, deve-se também considerar até que ponto o reflexo artístico consegue captar as propriedades típicas de modo que nelas se expresse um momento — no bem ou no mal — desta durabilidade. As propriedades humanas típicas conservadas pelo próprio desenvolvimento histórico serão, por isso, muito mais numerosas do que as mantidas vivas nas representações artísticas. A durabilidade dos tipos criados pela arte, portanto, tem uma base objetiva na própria realidade, mas a possibilidade de que os tipos figurados nasçam e durem decorre de sua própria atividade.

Até aqui consideramos a questão apenas do ponto de vista do conteúdo. A vitalidade e a duração de uma obra e dos tipos nela figurados dependem, em última instância, da perfeição da forma artística. Foram

tantas as obras que nos serviram como veículo de informação, sendo continuamente estudadas e explicadas pelos especialistas por representarem documentos históricos extraordinariamente importantes de épocas passadas, que vários especialistas tendem a confundir o interesse histórico-conteudístico com a sobrevivência da validade artística. É necessário, pelo contrário, recordar sempre o valor evocativo imediato da forma artística. É verdade que o *Édipo* de Sófocles contém uma grande quantidade de ensinamentos para o historiador da Antiguidade; mas é igualmente verdade que nove décimos dos espectadores ou dos leitores deste drama nada sabem ou sabem muito pouco destes pressupostos históricos concretos: e, não obstante, sentem com profunda emoção a sua eficácia. Por outro lado, cair-se-ia no extremo oposto, igualmente falso, se se fizesse esta eficácia depender exclusivamente da "magia" da perfeição formal. É inegável que esta também existe (precisamente o *Édipo* sempre permanecerá também como modelo formal de um determinado gênero de composição dramática); mas ela, por si só, poderia produzir apenas uma tensão vazia e conseqüentemente efêmera, um efeito puramente *grand-guignolesco*. O que o espectador sente com emoção, no *Édipo*, é precisamente um destino humano típico, no qual mesmo o homem moderno — ainda que só possa perceber os pressupostos históricos concretos aproximadamente — reconhece com emoção imediata, ao revivê-lo, um *mea causa agitur*.

Esta identificação com o sujeito representado, contudo, deve ser melhor concretizada. Quando a juventude soviética comparece às representações de *Casa de bonecas* ou de *Romeu e Julieta* e revive apaixonadamente as suas figuras e os seus eventos, é claro que cada espectador sabe que eventos concretos daquela espécie estão completamente fora de sua vida, que pertencem inapelavelmente ao passado. Mas de onde deriva a força evocativa destes dramas? Acreditamos que resida no fato de que neles é revivido e feito presente precisamente o próprio passado, e este passado não como sendo a vida anterior pessoal de cada indivíduo, mas como a sua vida anterior enquanto pertencente à humanidade. O espectador revive os eventos do mesmo modo, tanto no caso em que assista a obras que representam o presente, como no caso em que a força da arte ofereça à sua experiência fatos que lhe são distantes no tempo ou no espaço, de uma outra nação ou de uma outra classe. Um fato igualmente inegável é o de que massas de proletários leram Tolstoi com entusiasmo, do mesmo modo como massas de burgueses leram Gorki com entusiasmo.

Todos estes exemplos indicam claramente qual seja a causa real desta eficácia: nas grandes obras de arte, os homens revivem o presente e o passado da humanidade, as perspectivas de seu desenvolvimento futuro, mas os revivem não como fatos exteriores, cujo conhecimento pode ser mais ou menos importante, e sim como algo essencial para a própria vida, como momento importante para a própria existência individual. Marx generalizou teoricamente esta questão ao falar da eficácia de Homero:

> "Um homem não pode se tornar criança sem se tornar pueril. Mas não lhe agrada a ingenuidade da criança? Não deve ele mesmo buscar reproduzir, num mais alto nível, a verdade da infância? Na natureza infantil, não reviverá o caráter próprio de cada época a sua verdade natural? E por que então a infância histórica da humanidade, no momento mais belo do seu desenvolvimento, não poderia exercer um fascínio eterno enquanto estágio que não mais retorna? Existem crianças tolas e crianças tão sabidas como velhos. Muitos povos antigos pertencem a esta categoria. Os gregos eram crianças normais. O fascínio que a sua arte exerce sobre nós não está em contradição com o estágio social pouco ou nada evoluído no qual ela amadureceu. Pelo contrário, tal fascínio é o resultado deste atraso; está indissoluvelmente ligado ao fato de que as imaturas condições sociais que deram nascimento a esta arte e que só elas podiam dar não podem jamais retornar" [3].

E é evidente que estas afirmações de Marx não se referem apenas ao período da infância da humanidade, mas que, ao contrário, toda época pode ser revivida como um igual momento do próprio passado que não mais retorna.

Já nos referimos ao fato de que a personalidade criadora importante para o surgimento da obra de arte não se identifica imediata e simplesmente com a individualidade cotidiana do criador, que a criação exige que ele universalize a si mesmo, que se eleve da sua singularidade meramente particular à particularidade estética. Ora, vemos ademais que a eficácia das obras de valor traz consigo, em medida tanto mais surpreendente quanto mais longínquo no tempo e no espaço ou mais estranho do ponto de vista da nação ou da classe for o conteúdo representado, uma ampliação e um aprofundamento, uma elevação da individualidade cotidiana imediata. E precisamente neste enriquecimento do eu reside, em primeiro lugar, a feliz experiência que é proporcionada pela arte realmente grande.

[3] Id., ibid.

É um fato reconhecido por todos o de que na base desta eficácia da arte, como momento decisivo, está a elevação do indivíduo — que desfruta esta eficácia — da mera particularidade do sujeito à particularidade. Ele experimenta realidades que, de outro modo, na plenitude oferecida pela época, ser-lhe-iam inacessíveis; suas concepções sobre o homem, sobre suas possibilidades reais positivas ou negativas, ampliam-se em proporções inesperadas; mundos que lhe são distantes no espaço e no tempo, na história e nas relações de classe, revelam-se-lhe na dialética interna daquelas forças cujo jogo exterior oferece-lhe a experiência de algo que lhe é bastante estranho, mas que ao mesmo tempo pode ser posto em relação com a sua própria vida pessoal, com a sua própria intimidade. (Quando falta este último aspecto, surge então um interesse puramente exterior, freqüentemente voltado para a forma ou para a técnica artística, mas não essencialmente estético, ou seja, um interesse dirigido para o exterior, para o exótico, uma simples curiosidade.)

O verdadeiro conteúdo desta generalização, que aprofunda e enriquece objetiva e subjetivamente a individualidade, mas sem jamais conduzi-la para fora de si mesma, é precisamente o caráter social da personalidade humana. Este caráter já era conhecido por Aristóteles. Somente o idealismo subjetivo da época burguesa mistificou, das mais variadas maneiras, o substrato social da criação estética e de sua eficácia. O conteúdo da obra, e conseqüentemente o conteúdo da sua eficácia, é a experiência que o indivíduo faz de si mesmo na ampla riqueza de sua vida na sociedade e — através da mediação dos traços essencialmente novos das relações humanas assim reveladas — da sua existência como parte e momento do desenvolvimento da humanidade, como seu compêndio concentrado [4]. Nesta elevação, a subjetividade meramente particular não é levada para fora de si mesma, para um universal puramente subjetivo: ao contrário, a individualidade é aprofundada, precisamente na medida em que é introduzida neste reino intermediário do particular. No prazer estético, o sujeito receptivo imita aquele movimento que recebe a sua forma objetiva na criação da individualidade da obra de arte: uma "realidade" que, no sentido da diferenciação, é mais intensa do que a experiência obtida na própria realidade objetiva e que, precisamente

[4] Esta situação foi reconhecida pela primeira vez, em grande estilo, na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, e figurada no *Fausto* de Goethe. Cf., a respeito, o capítulo a isto relativo no meu *Der Junge Hegel* [O jovem Hegel] e os estudos sobre o *Fausto* em *Goethe und seine Zeit* [Goethe e sua época], ambos editados pela Aufbau, Berlim.

nesta intensidade, revela imediatamente a oculta essencialidade real. Assim, a elevação da subjetividade receptiva ao particular reproduz um processo de elevação análogo ao que ocorre na personalidade criadora. E é evidente, a este respeito, que o nível de representação atingido na individualidade da obra de arte constitui a base para a sua eficácia. Com justeza, Hegel viu no conceito de *pathos* [5] aquele nível sentimental-espiritual-moral ao qual a representação da obra deve elevar-se a fim de exercer um autêntico efeito estético: a particularidade da individualidade da obra determina a tendência à particularidade no ato estético do desfrute da arte.

Naturalmente, a eficácia social e humanista da arte não consiste apenas numa embriaguez da receptividade direta. Esta eficácia tem um *antes* e um *depois*; um dos principais erros cometidos pela maior parte dos teóricos idealistas da estética é o de isolar esta eficácia imediatamente artística da vida global do sujeito receptivo. Nenhum homem se torna diretamente um outro homem no prazer artístico e através dele. O enriquecimento obtido neste caso é um enriquecimento da *sua* personalidade, exclusivamente dela. Mas tal personalidade é determinada em um sentido classista, nacional, histórico, etc. (além de ser, no interior destas determinações, formada por experiências pessoais), sendo também uma vazia ilusão de estetas a convicção de que exista sequer um só homem que possa receber como *tabula rasa* espiritual uma obra de arte. Não, todas as suas experiências precedentes, que vivem nele sobre a base de sua determinação social, permanecem operantes mesmo durante o prazer estético. Mesmo reconhecendo em todo o seu valor a força evocadora da forma artística, deve estar claro que qualquer sujeito receptivo coloca incessantemente em confronto a realidade refletida pela arte com as experiências que ele mesmo adquiriu. Naturalmente, também aqui não se trata de cotejar, por meio de um procedimento mecanicamente fotográfico, os detalhes singulares observados antes na vida e depois na arte. Como já foi dito em outro local, a correspondência se estabelece entre duas totalidades, entre a totalidade da representação concreta e aquela da experiência adquirida.

Ao reconhecermos isto, não pretendemos de nenhum modo limitar o que dissemos anteriormente sobre a força da elaboração formal realmente artística; muito pelo contrário. Aquilo que chamamos de feliz

[5] HEGEL. *Werke* [Obras]. t. X, p. 297 et seqs. [A edição utilizada por Lukács é a de 1932, Berlim. (N. do Org.)]

enriquecimento no desfrute artístico depende precisamente do fato de que nenhum sujeito receptivo se encontre em face da obra de arte como *tabula rasa*. Torna-se inteligível, então, o fato de que quando se produz a eficácia, nasça freqüentemente uma luta entre experiências passadas e novas impressões provocadas pela arte. O terreno desta luta é precisamente a correspondência de totalidades à qual nos referimos anteriormente; a correspondência dos detalhes não oferece senão os motivos iniciais deste processo. A eficácia da grande arte consiste precisamente no fato de que o novo, o original, o significativo obtém a vitória sobre as velhas experiências do sujeito receptivo. Justamente aqui se manifesta aquela ampliação e aquele aprofundamento das experiências que é causado pelo mundo representado na obra.

Naturalmente, ocorrem com freqüência casos em que, faltando a correspondência, não existe eficácia e a obra é rechaçada. Isso pode depender dos defeitos ideais e artísticos da obra, mas também da imaturidade ideológica ou artística do sujeito receptivo. Estes problemas são objeto da história das artes: seus princípios gerais são objeto daquela parte da estética que analisa os diversos graus de receptividade. Neste local, pressupomos a existência de uma receptividade estética evoluída. O fato de que na realidade social exista o processo histórico do surgimento desta capacidade receptiva, que este desenvolvimento esteja ainda hoje muito distante de sua conclusão, que, portanto, nem todos os sujeitos receptivos possam reagir adequadamente à arte no modo a que nos referimos, não modifica o problema quando ele é colocado no nível dos princípios gerais, não modifica o específico reflexo estético da realidade. É interessante o fato de que Marx se refira precisamente à arte quando explica a necessidade objetiva de uma tal influência recíproca sobre a inteira vida da humanidade:

> "O objeto artístico — bem como qualquer outro produto — cria um público sensível à arte e capaz do prazer estético. A produção, por isso, produz não apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto" [6].

Inserindo este dado fatual, por nós sublinhado, em um contexto universal, não se limita absolutamente a importância da particularidade na receptividade estética, no consumo da arte. Poucas linhas antes do trecho acima citado, observa Marx:

[6] MARX, K. Grundisse. p. 14.

"*Antes de mais nada*, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de um modo determinado, de um modo mais uma vez mediatizado pela própria produção" [7].

Para valorizar com justeza a eficácia da arte, o seu "depois" não é menos importante do que o seu "antes". Para os antigos teóricos da estética, ligados à ideologia da *polis*, esta era naturalmente a questão central. Nela está a fonte tanto da desconfiança de Platão em face da arte, quanto da teoria aristotélica da catarse. Somente as teorias idealistas e a práxis da arte contemporânea, cada vez mais destacadas da sociedade, isolam — de acordo com o modelo oferecido pela vida da decadência — a eficiência estética do antes e do depois; para dizê-lo melhor: elas concebem esta eficácia como uma embriaguez momentânea, que no seu "depois" (como também no seu "antes") é rodeada por um mar de tédio infinito, de abatimento depressivo; a melhor descrição deste tipo de eficácia está no jovem Hofmannsthal.

As coisas ocorrem de modo inteiramente diverso na sociedade dos homens normalmente ativos. O enriquecimento a eles proporcionado pelo prazer estético opera, ainda que de um modo freqüentemente gradual e indireto, sobre toda a sua conduta vital e, portanto, também em sua relação com a arte. A essência deste "depois" poderia ser definida da melhor maneira com as palavras de Tchernichévski: "a arte é um manual da vida". Naturalmente existem também obras — entre as quais muitas de primeira ordem — que têm uma eficácia mais direta, que proporcionam um enriquecimento que no "depois" se traduz imediatamente em ação: a imediaticidade é completa, por exemplo, na *Marselhesa*, mas existe também uma imediaticidade relativa que se manifesta na admiração apaixonada por uma determinada conduta típica, na tentativa de tomá-la como modelo para a vida, na não-aceitação igualmente apaixonada de outro tipo, etc. Seria ridículo censurar como "não artística" uma eficácia desta natureza, como fazem com freqüência os teóricos da decadência: neste caso, dever-se-ia excluir do campo da arte Ésquilo e Aristófanes, Cervantes e Rabelais, Goya e Daumier, etc., etc. Mas seria igualmente unilateral e errado encontrar nesta eficácia direta e linear o único critério de julgamento estético. Não só porque, neste caso, chegar-se-ia a compilar uma lista talvez ainda mais longa de obras-primas "excluídas", como também porque um grande número de obras-primas que, em seu tempo, exerceram uma eficácia imediata, tornaram-se posteriormente parte viva do patrimônio artístico de épocas posteriores graças a uma eficácia mais indireta. Basta citar obras como *As bodas de Fígaro* ou *Werther*.

[7] Id., ibid., p. 13.

Na influência direta e indireta exercida pelo prazer artístico sobre o sujeito receptivo, o elemento comum é a transformação do sujeito que descrevemos, o seu enriquecimento e o seu aprofundamento, o seu reforçamento e a sua comoção. E chegamos assim à decisiva oposição que existe, na objetividade do reflexo, entre a proposição científica destacada de qualquer momento subjetivo da sua gênese e a individualidade da obra de arte sempre determinada pela subjetividade e inconcebível sem ela. A ciência descobre nas suas leis a realidade objetiva independente da consciência. A arte opera diretamente sobre o sujeito humano; o reflexo da realidade objetiva, o reflexo dos homens sociais em suas relações recíprocas, no seu intercâmbio social com a natureza, é um elemento de mediação, ainda que indispensável; é simplesmente um meio para provocar este crescimento do sujeito. Por isto, a oposição pode ser nitidamente caracterizada da seguinte forma: o reflexo científico transforma em algo para nós, com a máxima aproximação possível, o que é em si na realidade, na sua objetividade, na sua essência, nas suas leis; a sua eficácia sobre a subjetividade humana, portanto, consiste sobretudo na ampliação intensiva e extensiva, no alargamento e no aprofundamento da consciência, do saber consciente sobre a natureza, a sociedade e os homens. O reflexo estético cria, por um lado, reproduções da realidade nas quais o ser em-si da objetividade é transformado em um ser para-nós do mundo representado na individualidade da obra de arte; por outro lado, na eficácia exercida por tais obras, desperta e se eleva a autoconsciência humana; quando o sujeito receptivo experimenta — da maneira acima referida — uma tal realidade em-si, nasce nele um para-si do sujeito, uma autoconsciência, a qual não está separada de maneira hostil do mundo exterior, mas antes significa uma relação mais rica e mais profunda de um mundo externo concebido com riqueza e profundidade, ao homem enquanto membro da sociedade, da classe, da nação, enquanto microcosmo autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento da humanidade [8].

Após ter estabelecido assim a oposição entre as duas espécies de reflexo, devemos recordar ainda uma vez, contudo, que ambos refletem

[8] A expressão ser-para-si é usada aqui no sentido em que Marx a utiliza, em *Elend der Philosophie* [Miséria da Filosofia]. Stuttgart, 1919. p. 162.

a mesma realidade objetiva, que ambos — ainda que de um modo diverso — são momentos do mesmo processo de desenvolvimento histórico-social da humanidade. Por isso, também aqui não devemos contrapor rigidamente, como se se excluíssem reciprocamente, a consciência e a autoconsciência, tal como — por influência da estética da decadência — o faz Caudwell; ao contrário, eles devem ser considerados como pólos da recepção subjetiva do mundo, entre os quais existem e agem infinitas passagens e ações recíprocas dialéticas. É claro, de fato, que os conteúdos refletidos pela ciência — os quais, em princípio, não fazem senão transformar em propriedade da consciência humana uma realidade que existe independentemente da consciência — exercem uma influência extraordinária, por vezes mesmo revolucionária, sobre o desenvolvimento da autoconsciência humana. Basta recordar, por exemplo, os efeitos que tiveram as descobertas científicas de Copérnico e Darwin sobre a substância e sobre a forma da autoconsciência dos homens, para não falar da eficácia exercida por Marx ou Lenin, pelos conhecimentos econômicos e históricos por eles revelados, sobre a consciência social e nacional dos homens. Por outro lado, como muito se repetiu anteriormente, para que a autoconsciência possa efetivar-se através da eficácia das obras de arte é absolutamente indispensável passar pela via indireta do reflexo científico da realidade; uma concreta análise marxista comprova este fato — por mais que a ideologia da decadência procure negá-lo — até mesmo em gêneros artísticos como a lírica e a música. É notório que a grande épica, a tragédia, a pintura realmente grande, etc., revelam "mundos" também do ponto de vista do conteúdo e que só por este caminho atuam sobre a autoconsciência. Será que é possível estabelecer se são mais numerosos os homens que aprenderam a história de sua pátria através da arte do que através da ciência?

As passagens e as ações recíprocas têm, portanto, uma grande importância. Todavia, ou precisamente por isto, a polarização da consciência (ciência) e autoconsciência (arte) é um fato real, que caracteriza com exatidão a diferença entre as duas espécies de reflexo. O nosso modo de ver não é contraditado, antes é confirmado, pelo fato de que esta polarização atingiu a sua forma pura apenas através de um longo desenvolvimento histórico, que em épocas passadas tanto a ciência quanto a arte surgiam misturadas, em formas variadas, com outros modos de considerar a realidade (magia, religião) que posteriormente foram rechaçados por estes campos. De fato, tanto a ciência quanto a arte podiam conquistar a sua forma adequada tão-somente lutando pela sua pureza, pelo seu modo específico de refletir a realidade. O materialismo

dialético deve se ocupar essencialmente destas formas adequadas surgidas historicamente; as condições históricas através das quais esta polarização se desenvolveu, ao contrário, são objeto do materialismo histórico.

Disto deriva que as mais numerosas inter-relações, sobreposições, etc., constatáveis na objetivação concreta das duas espécies de reflexos, as mais numerosas transições e ações recíprocas reencontráveis na gênese e na eficácia dos seus produtos, não podem esconder a fundamental oposição dos pólos. Aquelas derivam da comum realidade refletida, esta da diversidade — paulatinamente aperfeiçoada — das suas formas estruturais. Mas se se pretende, no reflexo estético, ir além das mais banais generalidades (e, com freqüência, das mais unilaterais e falaciosas generalidades), deve-se colocar o acento — levando-se certamente na devida conta esta base comum — sobre a diversidade, sobre a oposição. Foi o que buscamos fazer, definindo a função da categoria da particularidade. A polarização das funções da ciência e da arte na vida e no desenvolvimento da humanidade, a polarização da consciência e da autoconsciência, não é mais do que uma dedução, um resumo de todas as determinações específicas que se podem extrair — com o auxílio de nossa teoria sobre a categoria da particularidade no reflexo estético — do exame atento dos fenômenos artísticos.

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

Impresso por ... & Cia. Ltda.